SCRISORI DESPRE LOGICA LUI HERMES

CONSTANTIN NOICA

CONSTANTIN NOICA

SCRISORI DESPRE LOGICA LUI HERMES

1986

Prefață

Aceste scrisori sânt adresate cuiva, în nădejdea că, la vămile culturii, vor fi interceptate şi poate citite de câţiva matematicieni, logicieni şi alţi magicieni ai formelor goale.

Ei n-au acceptat să rămână în Paradisul lor, ci au coborât în lume, aliaţi cu fizicienii şi alţi reprezentanţi ai ştiinţelor naturii, precum şi cu tehnica pe care tot ei au făcut-o posibilă. Aci, în lume, au întâlnit manifestările variate ale omului, de care încercau cu greu să dea socoteală ştiinţele spiritului. „Să le prindem şi pe acestea în exactitatea şi siguranţa noastră“, şi-au spus magicienii formelor, creând în om şi în cultură o situaţie care ar părea să adeverească vorbele lui Diderot :

„Vroiţi a afla, spunea Diderot, o scurtă istorie a aproape întregii noastre mizerii ? Iat-o : a existat un om natural, în interiorul căruia s-a introdus un om artificial. De aci a izbucnit între cei doi un război civil, şi acesta ţine până la moarte.“†

† Citat de Dilthey, în *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, vol. I al ediţiei complete, 1923, p. 382.

Dar opoziţia lui Diderot este prea rigidă şi, de altfel, depăşită ; omul natural a dispărut de mult, făcând loc omului generator şi peste tot căutător de forme. Ceea ce îl supără pe acesta, în formele şi formalismele pe care el singur le-a eliberat o clipă de conţinuturi, este unilateralitatea, câteodată agresivitatea şi întotdeauna graba lor. Formalismele par a face ca sluga amintită de Descartes şi care pleca, ignorând ordinul. Nu este vorba de opus natura, cu încântătorul ei amestec de ordine şi dezordine, ordinii stricte, ci de opus un *alt* tip de ordine celei a formelor goale. Formele acestea din urmă, libere cum sânt, în loc să modeleze, „deformează“ prea des lumea omului, nu numai pe plan teoretic, ci şi în cuprinsul istoriei ; îl fac pe om să-şi piardă sensurile, limbile, glasurile, venind cu un alt glas, cel al „străinului“. Dacă însă ele rămân cu adevărat străinul, *das ganz Andere*, cum s-a spus despre divin, atunci riscă să li se întâmple ceea ce s-a petrecut întotdeauna cu înţelesurile divine coborâte peste lume.

Într-adevăr, cultura contemporană, precumpănitor ştiinţifică, pare să fi ajuns astăzi în impasul la care sfârşise cultura teologică a Evului Mediu :

trebuie să explice cu mijloace perfecte o lume imperfectă. Teologia se bloca în problema Theodiceii, anume cum poate face un Creator, desăvârşit şi bun, o lume totuşi plină de rele, iar tentativele de a răspunde la o asemenea problemă duseseră la gnosticism şi „erezii“, în Antichitate, spre a zgudui apoi din temelii lumea creştină. Ceea ce s-a întâmplat cu logosul divin începe să se întâmple cu logosul matematic în lumea contemporană. Să fie matematicienii teologii lumii noastre ?

Nu sânt chiar ei, căci păstrează, dincolo de blocări, sau stimulaţi tocmai de ele, o suverană inventivitate. Dar s-ar putea ca teologii zilelor noastre să fie creatorii formalismelor de tot felul, inspiraţi de matematicieni. Iar aşa cum teologii de altădată, nemulţumiţi de imperfecţiunile realului, se refugiau adesea în lumea ierarhiilor îngereşti, teologii contemporani fac şi ei un fel de angelologie, trăgându-se tot mai mult înspre făpturile desăvârşite ale tehnicii, puse pe lume de ştiinţa nouă. Dacă realitatea, societatea, limbile sânt imperfecte, cu atât mai rău pentru ele — par teologii cei noi a spune.

Dar lucrurile acestea, repudiate de noul logos divin, *tind* să devină perfecte şi, în orice caz, poartă în ele un *nisus formativus.* Ele curg şi ţintesc să-şi pună în ordine cursul. În schimb li se impune de-curgerea în locul curgerii. După contemporani, „ce decurge de aci“, ar defini logica. Citeşti cu uimire în cărţile lui Bertrand Russell : *What we wish to know, is what can be deduced from what.* Asta e tot ce vor ? Asta e tot ce se vrea în cunoaştere şi logică ? Dar nu numai ştiinţele spiritului toate, oricât de neîmplinite s-ar dovedi, tind să obţină legi, structuri formale şi chiar o logică a lor, dar până şi vieţile oamenilor se vor intrate în formă.

Numai că, sub cine ştie ce „liber arbitru“, lumea pare să refuze formele perfecte, cele care coboară şi tind să prindă în plasa lor realitatea. Lumea năzuieşte mai degrabă să se prindă singură în forme *proprii.* Totul se petrece ca în cazul limitării lucrurilor : limitarea poate veni din afară, şi atunci limita este impusă ; ori limita este graniţa pe care şi-o dă lucrul însuşi, iar atunci ea vine dinăuntru. Există, în toate cele ce sânt, un drept la formă, pe care matematicile, formalismele şi logicile îl nesocotesc în chip firesc, instituind ele forme. Şi este ceva necruţător în demersul lor : ele *omogenizează* lumea, spre a o pune în formă. Vin să arate tuturor fiinţelor şi lucrurilor că, până ce nu vor fi *una,* nu vor avea formă. Lumea este astfel pulverizată şi apoi refăcută sau numărată, ca în acel — atât de miraculos totuşi — calcul infinitezimal. S-ar spune, atunci, că întreaga realitate

înregistrează formele ce coboară drept unele care „deformează“, rectificând curbele şi strivind eterogenul. Lucrurile tind, poate, în ultimă instanţă, să fie Unu, dar nu una.

De aci războiul formelor, un conflict ce ne pare mai adevărat decât cel pus în lumină de Diderot, între simpla natură şi cultură. Conflictul acesta se iveşte în întreaga cultură (de pildă, în cultura ştiinţifică, unde fizicalismul înfruntă formele biologice), conferindu-i o admirabilă tensiune lăuntrică ; dar apare, de astă dată dramatic, în istorie şi în viaţa omului. Sub felurite chipuri şi transfigurări, formalismele vin, fără voia lor, să trezească în oameni — subtil şi organizat — unul din cele mai brutale instincte, mai brutal poate decât cel de a însclava alţi oameni : pornirea de a-i uniformiza. După îndemnul şi cu autoritatea ştiinţelor exacte, se impun astfel construcţii formale, ce dau săgeţii timpului atâta iuţeală, încât par să precipite totul, în lumea omului, spre entropia finală.

Aşa însă cum formele vii rezistă formelor gata făcute, la fel încearcă să reziste şi năzuinţele formative ale oamenilor sau ale istoriei. Forma se ridică împotriva formei, ca într-un antic război al zeilor ; dar, de astă dată, nu conflictul oamenilor este cel adevărat şi hotărâtor, ca în războiul Troii, ci războiul zeilor, al formelor ele însele. Iar ceea ce conferă o frumuseţe în plus culturii noastre este faptul că formele vii nu vor pieirea formelor gata făcute (necum întoarcerea la natură, cum putea vroi Diderot, contemporanul lui Rousseau), ci consideră o binefacere, ca şi anticii, faptul că există o lume a *incoruptibilului*, care însă de astă dată nu este falsă ca la antici, este dimpotrivă perfect exactă, numai că dintru început nu a năzuit să fie şi adevărată.

*

Spre a exprima ceva din toate acestea am ales, deocamdată, forma de scrisori. Cititorul care nu vrea să întârzie asupra *pregătirii* altei logici poate parcurge numai partea a II-a, care, de altfel, rămâne şi ea o pregătire. Dacă se va spune că nu se poate numi logică simpla aspiraţie către o logică, vom răspunde că, în definitiv, fizica este şi ea o simplă aspiraţie către fizică şi că, în ziua când s-ar cunoaşte ordinea de ansamblu a lumii, nu am mai avea aceste secţiuni în ordinea cea mare, care sânt „legile" fizicii. Toate ar fi atunci o lumină, aşa cum de pe acum este logosul matematic, în desprinderea sa de lume. Numai că, în afara matematicilor, cu divina lor indiferenţă faţă de lume, toate sânt în întuneric, şi se numeşte ştiinţă,

cunoaştere, filozofie, logică, tocmai încercarea de a intra în lumină, iar nu de a vedea ce *decurge* din ea.

AUTORUL

PARTEA I

1

Scrisori despre logică în general

La mărturisirea d-tale că nu ştii ce este logica, îţi răspund sincer că nu ştiu nici eu. Deosebirea este, numai, că d-ta regreţi a nu fi citit destule tratate de logică, în timp ce eu regret a nu fi găsit în ele lămuririle necesare pentru mine şi pentru d-ta. Sperând a-ţi arăta cât de contradictorii sânt părerile logicienilor înşişi, despre ceea ce face obiectul preocupării lor, voi cita două atitudini, care prevalează încă, deşi prima este de acum trei veacuri.

„Logica poate fi expusă în patru, cinci zile“, spune Arnauld către un prieten, în tovărăşia căruia se plimbă prin grădinile Port-Royal-ului.

„Logica nu se poate expune defel“, spune gândirea nouă, căci ea este un calcul, care nu se învaţă prin simple discursuri.

Dar ceea ce-i uneşte, pe Arnauld cu logicianul contemporan, este faptul că amândoi cred a şti ce este logica. Noi sântem poate mai bine aşezaţi ; şi ar merita să se înceapă logica prin recunoaşterea faptului că nu ştim ce anume este ea, ba nici măcar unde trebuie căutată : în gândire ? În lucruri ? Nici în gândire, nici în lucruri, ci în semne goale şi în operaţiile cu ele ?

Avantajul practic al lui Arnauld şi al colegului său de astăzi era că lăsau în urmă orice mirare asupra obiectului lor şi deci puteau opera şi expune. Celui însă care nu ştie ce este logica îi rămâne să plece de la mirarea de început şi să întârzie asupra ei.

Sânt două mirări sub care se poate trezi reflexiunea logică, iar ele vor fi poate, până la urmă, una. Întâi este mirarea cu privire la mirarea însăşi, prin care se nasc alte ştiinţe şi forme de cunoaştere ; căci, într-adevăr, despre fiecare s-a spus că are la obârşie o mirare. În ce consta mirarea lor ? se întreabă reflexiunea logică. În faptul că un divers se poate unifica ? Sau că fenomene disparate stau sub legi ? În acest caz reflexiunea logică ea însăşi, ca mirare asupra mirării, unifică un divers : mirările. În toate ar fi aceeaşi surpriză a ordinii. Dar, în al doilea rând, reflexiunea logică este trezită de o mirare simplă, care o învăluie pe cea dintâi : nu numai ordinea reală pe care

o găsesc alte forme de cunoaștere îi stă în față, dar și ordinea posibilă, situația de ordine în general.

Lucrurile pot fi în ordine, oricât de felurită ar fi aceasta. Lucrurile, de orice fel, pot intra în formă. Să numim forma în care intră lucrurile și starea lor de ordine : logicitate și să facem observația că ea poate să nu fie văzută ; ori, dacă e înregistrată, să nu fie înțeleasă. Așa s-a întâmplat cu starea electricității, în ce privește natura. Anticii au înregistrat-o, dar au socotit-o un fenomen secundar și excentric în sânul naturii, pentru ca, după două milenii, electricitatea să apară drept constitutivă realului întreg, de la cel inert până la sistemul nervos, și să existe încă, neutralizată, chiar acolo unde nu apare.

Vom spune că prin formă, ordine, logicitate, lucrurile, laolaltă cu gândurile și simbolurile, sânt ca și electrizate, iar întocmai stării de electricitate în natură, starea de logicitate poate fi prevăzută peste tot. Sub fascinația ei, s-ar închipui o știință care să se numească „logică“. Dar să nu ne grăbim a recurge la manuale. S-ar putea ca ele să descrie și desfășoare electrizări locale, în timp ce mirarea de la care ne gândim să plecăm este în fața unei logicități ce pare să poată electriza o bună parte din văzut și aproape tot nevăzutul gândurilor, sau al operațiilor și calculelor fără de gând. Să numim, în continuare, „situații logice“ aceste forme de electrizare locală, prin manifestarea logicității în ele, și să înfățișăm câteva situații logice, cu simplitatea și naivitatea cu care ar fi înfățișat un fizician de dinainte de Faraday și Maxwell felurite manifestări ale electricității.

Există, întâi, o situație de *repetiție*. Ar putea fi situația logică elementară și, în orice caz, ea cel puțin, are caracter universal : totul poate intra în repetiție, încărcând termenii cu ordinea lui „același“. Repetiția este uneori aritmică și atunci reprezintă revenirea unui conținut anumit, dar în clipa când devine ritmică, ea pare a fi logicul absolut, căci ritmul este ca și forma fără conținut. Înregistrăm astfel repetiția în ceruri, cu emisiunea pulsarilor nevăzuți, așa cum o înregistrăm în gânduri, în natură, în semnale, sau până și în pulsiunea morții, care este de repetiție, după unii psihanaliști. Repetiția este o primă (și poate ultimă) intrare în formă. Reflexiunea logică va sta cu mirare în fața ei.

Există apoi o situație logică a *simetriei.* Cu formele ei iarăși variate, de simetrie față de o dreaptă, un punct, un plan sau oricâte altele, ea aduce o subtilă diversitate în monotonia repetiției, scoțând-o pe aceasta din rigiditatea ei. În simetrie cristalizează nenumărate forme creatoare ale lumii

moarte şi vii. Trecerea, dar şi păstrarea repetiţiei în simetrie este o afirmare de ordine pe care ştiinţa logicii va trebui s-o reţină.

Cu situaţia logică a *asemănării*, ordinea de identitate a repetiţiei, dimpreună cu cea de diversificare a repetiţiei în simetrie, se lărgesc. În asemănare, repetiţia şi simetria nu mai sânt legate, ci libere. S-a spus despre geometrie că este, în fond, ştiinţa triunghiului, ba chiar că ţine de asemănarea triunghiurilor. Dar cu asemănarea, ca şi cu repetiţia ori simetria, sântem peste tot. Ea trece departe, din lumea văzului în lumea altor vibraţii (până şi fenomenul „rezonanţei“, care face posibilă comunicarea prin unde, ţine de asemănare, ca şi tot ce face posibilă comuniunea). În sensul ei imediat, oricât de vag, încă asemănarea este un principiu de ordine ; în sensul ei strict, duce de-a dreptul la analogie şi proporţie.

Situaţia logică a *proporţiei* (ana-logie, la antici) va fi un izvor de nesfârşită mirare. Cu ea, situaţiile enumerate până acum ajung la o înstructurare de natură să exprime adevărate legi din diverse planuri, aşa cum nu puteau face situaţiile de până acum, simpla repetiţie, simetria şi asemănarea. Oricine poate constata că nouăzeci la sută din legile fizicii sânt pe bază de proporţie. Dar şi de astă dată, sau mai ales acum cu proporţia, ne putem gândi la orice alt domeniu de realitate şi adevăr. Creşterea biologică, de pildă, este într-o largă măsură o chestiune de proporţii ; desfăşurarea unei demonstraţii foloseşte proporţii, adică rapoarte mişcătoare, în timp ce argumentaţia se face adesea cu judecăţi de analogie, care ţin de proporţii ; operaţiile de tot felul pun în joc egalităţi de rapoarte, adică proporţii.

Dar încă mai surprinzător pentru reflexiunea logică este să vadă că şi mijloacele poeziei pun în joc situaţia logică a proporţiei. Ce este o metaforă, dacă o analizezi în structura ei formală ? Este o proporţie ascunsă.

Să întârziem puţin, spre a ilustra virtuţile proporţiei, asupra versului aceluia care a schimbat, poate, faţa culturii noastre literare. Când Eminescu trimite de la Viena „Venere şi Madonă“ revistei *Convorbiri literare*, nimic altceva în poezia sa nu putea trezi emoţia deosebită a lui Negruzzi, şi apoi a lui Maiorescu, mai mult decât versul : „Braţ molatec ca gândirea unui împărat poet“. Vom spune, chiar fără nici o acoperire, că de la acest vers începe cultura română modernă. Dar el este în spectrul său, ca orice metaforă, o proporţie, adică o egalitate de rapoarte. Raportul dintre mişcările braţului şi moliciunea lui este acelaşi cu raportul dintre mişcările cugetului şi gândirea împăratului poet. Iar ca într-o proporţie, locul rapoartelor este indiferent. Poţi scrie 10/5 = 6/3, sau 6/3 = 10/5, e totuna. Ar

trebui, după poeticile obişnuite, ca metafora să fie : „gândire de împărat poet, ca un braţ molatec“, căci în metaforă comparaţia concretizează ; dar iată că poetul a folosit libertatea internă a proporţiei şi a comparat concretul cu ceva abstract, pentru odată. A răsărit de aci miracolul poetic. Firește, nu vom pretinde că situaţia logică a proporţiei îl tălmăceşte, cât de cât. Dar ne-am oprit o clipă asupra miracolului poetic, spre a face vădit că până şi acolo se poate cuibări o situaţie logică.

Am ajuns la proporţie ca la o cucerire de culme a gândului, în încercarea lui de identificare a legilor lumii şi ale creaţiei. Neîmplinita *mathesis universalis* din *Regulile* lui Descartes nu părea să fie altceva decât o ştiinţă a proporţiilor. Renaşterea pictorilor, a sculptorilor şi arhitecţilor era un imn adus ideii de proporţie. Numai logica să nu aibă nimic de spus despre proporție ?

Şi totuşi proporţia este doar o situaţie logică între altele, chiar dacă duce la împlinire situaţiile descrise până acum. Există şi alte situaţii logice, care-şi caută locul într-o ştiinţă a logicii. Să luăm, de pildă, situaţia de *coordonare.* Dintr-o dată ea electrizează lucrurile : le pune în conjuncţie sau în disjuncţie (din „şi“, conjuncţia coordonatoare copulativă, şi „sau“, conjuncţia coordonatoare disjunctivă, logica nouă îşi obţine capitolul ei de bază) le combină şi înmulţeşte, le adună, creează conexiuni, compuneri, agregări, segregări, acumulări, înlănţuiri şi reacţii în lanţ.

Iar la fel de bogată şi, poate, mai semnificativă logic este situaţia *subordonării.* Un filozof care e departe de a gândi ştiinţific, Schopenhauer, a putut totuşi spune un lucru inspirat, anume că orice ştiinţă transformă coordonările în subordonări. Prin subordonare se creează noi forme de conexiune a lucrurilor, aşadar noi situaţii logice : implicaţia, consecuţia, deducţia (dacă logica lui Aristotel este redusă la teoria silogismului, atunci ea ar încăpea întreagă aci) ; apare condiţionarea simplă şi în lanţ, ori ramificată, apare vâna logică, pe urmele căreia poţi merge ca minerii, sau traiectoria sigură, şi cu ea, previzibilitatea.

Dar, câteodată, înlănţuirea se curmă brusc : s-a ivit *negaţia.* Nu dă şi negaţia o situaţie logică ? Ea creează un orizont, înăuntrul căruia se pot petrece o mulţime de lucruri. De obicei, se spune că minus A anulează pe A. Cum asta ? E adevărat, dacă fac doi paşi înainte şi doi paşi îndărăt, nu am înaintat defel ; dacă scriu ceva pe tablă şi şterg ce am scris, n-a rămas nimic. Dar pe alte planuri, pretinsa anulare prin negaţie a lui A aminteşte de cazul celor doi lei, care puşi fiind în aceeaşi cuşcă, se mănâncă unul pe altul, în

aşa fel încât dimineaţa nu mai sânt de găsit decât cozile. Dacă se va spune că minus A nu este altă entitate (sau altă judecată), ci tot A, dar negat, atunci întrebarea devine : ce este A negat ? Este complementara lui A, ni se spune, adică tot ce nu este A, orice altă literă sau realitate ; dar s-ar putea spune la fel de bine că este şi opusul lui A, pe cine ştie ce scară de valori ; este şi A barat, ceea ce înseamnă că nu e autobuzul A, dar nici nu e unul străin de traseul acestuia, deci este şi nu este A ; sau poate însemna mai mult decât opusul lui A, ori A barat ; poate denumi pe cel ce se împotriveşte lui A, cel care-l înfruntă, contradictoriul lui A.

Şi cu aceasta am şi ajuns la o nouă situaţie logică, la situaţia *contradicţiei.* Să lăsăm deoparte anularea contradictorilor, despre care am şi văzut, în cazul negaţiei simple, la ce duce. Cu negaţia contradictorie se creează o situaţie care pune parcă în suspensie lucrurile. Contradictorii se pot bloca unul pe altul, dar, potrivit cu viziunea unui foarte original filozof de origine română din Apus, Ştefan Lupaşcu, se pot şi actualiza unul pe socoteala altuia, fiind deci fiecare mai mult sau mai puţin actual, ori mai mult sau mai puţin virtual ; pe de altă parte, contradictorii pot să se „rezolve“ într-o sinteză, care să-i cuprindă pe amândoi, transfiguraţi ; dar se mai poate şi ca unul dintre contradictori, îmbogăţit de antagonismul celuilalt, să-l integreze pe acesta, făcând ca până la urmă contradicţia să nu fie bilaterală, ci unilaterală. Se pot deci întâmpla multe lucruri în orizontul logic al contradicţiei, iar unii gânditori, cărora li se spune dialecticieni, afirmă că totul se petrece în orizontul ei.

Cu dialectica am şi trecut din lumea lucrurilor într-a omului, iar aci situaţiile logice ies sau tind neîncetat să iasă la suprafaţă. Nu se poate trece — nepedepsit pentru logica propusă — peste asemenea situaţii, sub cuvânt că ele nu obţin, ca la simboluri sau lucruri moarte, ultima rigoare. O crimă, chiar dacă nu e perfectă, rămâne o crimă. Toate ştiinţele omului urmăresc, în încercarea lor de a găsi legi, firul câte unei situaţii logice, fără să ofere o logică gata făcută. Situaţiile logice, amintite la început şi părând să privească doar lumea inertului, reapar altfel orchestrate în organic şi spiritual. Astfel, repetiţia se regăseşte, oricât suplimentată, în problema identităţii, în aşa fel încât ar trebui să resimţim ca de neînţeles faptul că A = A reprezintă un simplu principiu logic şi nu o *problemă* de logică, evidentă în eu = eu, un stat e un acelaşi stat, ziua unui înţelept e aceeaşi zi de înţelept, toate formalizate de A = A. Asemănarea şi judecăţile de analogie, la rândul lor, sânt la ele acasă în ştiinţele omului. Proporţia susţine zone

întregi, din alte domenii decât cele ale numărului gol sau fizic. Coordonarea nu se reduce la exercițiul a două conjuncții, nici subordonarea la simpla implicație ; iar negația și contradicția ne-au și apărut nespus mai bogate logic decât exercițiul lor mecanic.

Situațiile menționate, dintre care unele nici nu au avut parte de un tratament pur logic, sânt departe de a-și pierde caracterul lor logic, atunci când sânt desprinse din domenii felurite ale realului ori culturii. În definitiv, de ce logica s-ar oglindi numai în matematici și în clasificările științelor naturale, adică numai în constructiv pur și descriptiv pur ? Iar în afară de situațiile logice de mai sus, altele noi apar pretutindeni : biologia oferă unele situații caracteristic logice, ca și istoria, artele pun în joc demersuri logice, ca și economia controlată sau necontrolată, tehnica, știința și speculația filozofică stau sub povara situațiilor logice.

Aci ne putem opri. Avem în față situații ca : repetiția, simetria, asemănarea, proporția, coordonarea, subordonarea, negația, contradicția, regăsite deopotrivă în științele omului și întregite cu situațiile specifice acestora. Am enumerat cumva astfel toate situațiile logice de natură să creeze mirarea de început a unei științe ? Dar nu un asemenea gând am urmărit, ci pe acela de a crea, prin feluritele situații logice invocate, un bun haos, care să reclame o știință a logicii. Două titluri fac din situațiile acestea un început posibil, întâi, faptul că toate situațiile enumerate sânt sau pot deveni formale ; al doilea, că iarăși toate pot fi strânse laolaltă sub ideea de *câmp logic.*

S-a spus despre ideea de câmp că, alături de acea a funcției, ar reprezenta marea noutate a gândirii moderne. Aci însă ideea de câmp poate fi introdusă cu toată simplitatea : este o idee pe care o putea lesne concepe orice logician antic, dacă n-ar fi avut în față-i logica lui Aristotel, gata constituită.

Există un câmp al repetiției, după cum există unul al coordonării și subordonării ; un câmp al asemănării și proporției, ca și unul al contradicției și al situațiilor logice din feluritele științe ale omului. Orice situație logică înființează un câmp, în fața căruia o conștiință gânditoare poate fi cuprinsă de mirare. Așa cum sânt câmpuri electromagnetice peste tot în real, sânt și câmpuri logice, în sânul realității și al idealității.

Ce este însă cu adevărat, adică în esență, un câmp logic ? Dacă nu o vom afla de nicăieri, va trebui să încercăm a o spune în scrisoarea următoare.

2

Ce înseamnă un câmp logic
sau între logica lui Ares şi logica lui Hermes

Toată lumea pare să ştie ce înseamnă un fior metafizic, dar aproape nimeni nu-ţi va spune ce este metafizica. Adjectivele filozofiei sânt mai limpezi decât substantivele ei. Iar la fel se întâmplă şi cu logica. Folosim tot timpul adjectivul „logic“ — nu e logic să spui asta, ar fi logic aşa, situaţia e departe de a fi logică, aci e o vână logică — dar logica de şcoală ignoră exemplele noastre şi noi, la rândul nostru, ignorăm logica de şcoală. Cu o asemenea folosinţă a adjectivului însă apar, lămurit, situaţii pe care trebuie să le numim logice. Lucrurile, gândurile, formulările noastre, sau simbolurile, se pot lega şi pot intra „în formă“ ; atunci ele capătă conexiune, consecuţie, rigoare, sens de ansamblu şi sens pentru fiecare parte în cadrul ansamblului, îngăduind inferenţe valide.

Chiar dacă reflexiunea logică nu ar avea un domeniu propriu de realitate, ca alte ştiinţe, ea este totuşi trezită de o *experienţă* în legătură cu situaţiile logice. Nu se poate tăgădui o asemenea înregistrare a logicului — dinainte de reflectarea asupra-i — în real, în posibil, în imaginar sau măcar în construit. Dacă îl refuzi în afară, regăseşti logicul în gândire, iar dacă nu vrei să gândeşti asupra gândirii şi a înlănţuirilor ei (cum se defineşte logica clasică), dacă aşadar refuzi să fii subiect de logică, nu te poţi sustrage acelor situaţii logice care te pun în condiţia de obiect.

Se poate începe cu asemenea situaţii logice, în loc să se pornească de la o definiţie a logicii înseşi ? Dar, în măsura în care nici definiţiile obişnuite, nici ştiinţa logicii nu dau satisfacţie şi nu spun ceva deosebit culturii, cum se întâmplă astăzi, tot ce rămâne este să se pornească de la situaţii logice. Ba s-ar putea spune : tocmai de aceea nu ne satisface ştiinţa logicii, pentru că nu dă socoteală de situaţiile logice înregistrate de om. Ele însă trebuie puse în ordine, iar primul fel de a o face este de a le unifica prin ideea de câmp logic.

Toate situaţiile logice, oricât de variate, creează câmpuri. Ideea de câmp logic reduce diversitatea (situaţii logice în real, în gândire, în formulări ori în simboluri) la unitate. Logica ar putea reieşi dintr-o *teorie a câmpului logic.* În timp însă ce situaţiile logice nu pot fi decât descrise, ca într-o experienţă a logicului, câmpul logic trebuie definit.

Nu vom începe deci cu o definiţie a logicii, dar vom încerca o definiţie a *câmpului* logic. Luând în considerare situaţii logice ca : repetiţia, simetria, asemănarea, proporţionalitatea, coordonarea, subordonarea, negaţia, contradicţia, situaţiile logice din ştiinţele omului, vom spune : *se poate numi câmp logic acea situaţie în care întregul este în parte, iar nu numai partea în întreg.*

Lucrul poate suna curios, în primul moment, dar se va justifica degrabă, poate. Atunci când ţine de un ansamblu „logic“, partea are o încărcătură deosebită, fiind ca şi electrizată. În ansamblurile obişnuite partea e indiferentă ; de pildă, într-un ansamblu de ordinul grămezii ori colectivului simplu, părţile sânt în întreg, iar doar însumarea lor exterioară face întregul. Într-un ansamblu mecanizat, să spunem un ceasornic, partea este în, dar şi sub organizaţia întregului. Într-un ansamblu organic, partea este în şi prin sensul întregului. Nicăieri întregul nu este în parte : o subsumează, o comandă sau o finalizează. Dar în situaţiile logice — şi tocmai de aceea ele ne par „logice“ — lucrurile se răstoarnă : întregul este în parte, sau partea are toată încărcătura întregului. Un demers este logic când are în el justificările întregului.

Să alegem de la început situaţia ideală, cea care se creează în matematici (dar nici aci peste tot). În rezolvarea unei probleme, întregul problemei este, de fiecare dată, în parte. Dacă, de pildă, punem o problemă în ecuaţie, ea este întreagă în ecuaţia obţinută. Ecuaţia intră în transformare : problema se păstrează în fiecare transformare identică a ecuaţiei. La orice etapă a rezolvării, întregul este prezent, putându-se astfel spune că ansamblul creat de problemă este în fiecare parte. Dar aşa este şi în situaţia logică a repetiţiei, unde partea (fiecare repetiţie simplă) este şi repetiţia de ansamblu ; la simetrie, unde fiecare punct are în el legea de simetrie ; sau la proporţionalitate, unde orice proporţie, ca ţinând de acelaşi raport, exprimă întreg câmpul proporţionalităţii. Aşa este la coordonare, la contradicţie — şi mai ales în cele ale omului.

Ar putea părea iarăşi curios că relevăm logicul în principal la om ; dar unde pot apărea mai limpede părţile purtătoare de întreg (dacă se acceptă, măcar provizoriu, această definiţie a câmpului logic), sau trecerea mediului extern în mediu intern ? Căci mediul extern poate fi preluat ca mediu intern, marea sărată şi caldă a putut fi închipuită ca preluată în sângele cald şi sărat al mamiferului, partea ridicându-se astfel la puterea întregului. Dar făcând aşa, partea este mai mult decât ea însăşi, sau e dincolo de ea — ceea ce se

vede statornic la om şi în cele omeneşti. Un om este cu adevărat om şi iese din statistică atunci când devine o lume. („În fiecare om o lume îşi face încercarea“, spune Eminescu ; în fiecare *ar trebui* să-şi facă încercarea). În genere, dacă un lucru nu se revarsă dincolo de el, nu-şi merită numele ; iar Nilul este râul prin excelenţă al Terrei, pentru că face posibilă şi este, prin revărsările sale, o lume. Chiar şi în cunoaştere, omul foloseşte un criteriu al lui *ab uno disce omnes*, căutând pentru ştiinţele naturii un experiment *ideal*, experimentul unic, dezvăluitor de lege. Iar în cunoaşterea matematică — s-a spus — calculul integral rezultă din ideea deducerii unei concluzii asupra întregului din concluzii asupra părţilor.

Dar mai ales în comportarea şi creaţia omului se vede aceasta. Poetul adevărat este cel care devine, la un moment dat, Poezia ; fizicianul, excedat la început de tot ce se ştie, sfârşeşte uneori prin a deveni el Fizica. Critica literară de astăzi nu mai acceptă textul drept gata semnificat, ci sugerează ca fiecare cititor să fie Interpretul. Omul moral al lui Kant, parte a comunităţii, trebuie totuşi să acţioneze în aşa fel încât comportarea sa să devină regulă pentru ceilalţi. Geniul este definit tocmai prin aceea că prescrie legi în domeniul său de manifestare. Până şi tiranul nu vrea altceva decât ca voinţa sa să devină lege, dar nereuşind, tiranizează. Lumea e plină de exemplare ce tind să prescrie sensuri generale, sau măcar să le identifice în alţii. Când te dărui cuiva, când aderi la o idee, când încorporezi un sens, o faci pentru că vezi în ei şi ele o lume. Când iubeşti chiar, presimţi în fiinţa cealaltă un purtător de sensuri generale — un adevărat câmp logic. Că aci nu se poate vorbi despre sensuri logice, ci, în cel mai bun caz, de o logică pascaliană a inimii ? Să vedem. S-ar putea spune, parafrazând pe dramaturg : „Este mai multă logică pe lume decât în cărţile tale, Horaţiu.“

În schimb, părăsind cele omeneşti, nu este neapărat logică oriunde apare caracterul ei ideal, rigoarea. De pildă, la structură şi la sistem nu ar trebui propriu-zis să vedem o situaţie strict logică. Aci partea este integrantă, dar nu exprimă direct întregul (aşa cum o rotiţă din ceasornic nu reflectă ceasornicul). Ar fi mai potrivit să vorbim aci de situaţie mecanică, organică sau sistemică. Nu orice desfăşurare riguroasă este şi logică. La fel, în cazul unei demonstraţii matematice — spre deosebire de o *rezolvare* matematică — este în joc altceva decât o situaţie pur logică : s-a făcut de mult constatarea că demonstraţia introduce elemente noi, intuitive sau abstracte (spre a demonstra că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două

unghiuri drepte, *prelungesc* una din laturi etc), fă-când astfel ca partea să nu exprime de fiecare dată întregul şi transformările să nu fie tautologice.

În situaţiile logice, întregul este *acelaşi* în fiecare parte. Tautologia este, poate, de esenţa logicului, dar nu în sensul spunerii lui „acelaşi“, ci în sensul reflectării lui acelaşi în fiecare moment al ansamblului. În acest sens, s-ar putea spune că şi un destin sau o viaţă de om pot fi într-o situaţie logică, anume atunci când fiecare demers al vieţii are justificările întregului. Înţeleptul trăieşte „logic“, pentru că are în fiecare clipă legea de om adevărat în el. În răspunderea sa faţă de întreg, el este „o totalitate de fiecare clipă“, statornic.

Înainte de a încerca să vedem cum ar arăta o logică în care întregul este în parte, să vedem cum arată logica în care partea este în întreg. Dar aceasta din urmă este *însăşi logica de până acum*, atât clasică şi a lui Aristotel, cât şi modernă. Oricât de deosebite ar părea ele, logicile vechi şi noi au în comun tocmai teza bunului-simţ (plină de sens pentru real, dar nu şi pentru logic), cum că partea este în întreg, şi păstrează în comun toate consecinţele, defel nevinovate până la urmă, ale acestei teze.

Aşa se constituie, de pildă, logica lui Aristotel, în particular silogismul. Despre silogism, Henri Poincaré spunea, cu ironie dar şi cu o umbră de îndreptăţire, că se reduce la a spune : Dacă doi soldaţi fac parte dintr-un regiment şi regimentul dintr-o divizie, soldaţii fac parte din divizie.

Firește, silogismul nu este doar atât ; dar el nici nu dezminte această transcriere în extensiune, care-l înfăţişează drept un mecanism de subsumare şi îl reduce la o teorie a claselor, aşa cum îl reprezintă simplificat, spre uşurarea lor, logicienii moderni. Oricâtă dreptate ai vrea să faci lui Aristotel, arătând că la el silogismul se prezintă mai degrabă prin : dacă **a** revine (aparţine) lui **b** şi **b** lui **c**, atunci **a** revine lui **c** — aşadar spunând că silogismul nu are loc doar în extensiune, sau arătând că silogismul se întemeiază pe funcţia termenului mediu şi pe o reflexiune asupra mediului — rămâne un fapt că, în orice prezentare, partea este în întreg, sau caracterul (atributul) este transportat de mediu într-un „întreg“.

Logica nouă, la rândul ei, pleacă de la aceeaşi situaţie relaxată, lipsită de orice tensiune efectiv „logică“, anume aşezarea părţii în întreg. Întemeiată într-o largă măsură pe teoria mulţimilor (care astăzi se predă chiar în clasele începătoare, nu ştim dacă spre ascuţirea inteligenţei copiilor), logica îşi însuşeşte platitudinile iniţiale ale acestei teorii, anume că un element „aparţine“ mulţimii şi o sub-mulţime este inclusă şi ea în mulţime, că astfel

partea este în întreg, așa cum — cu exemplul ce se dă — o carte sau mai multe cărți aparțin bibliotecii și sânt *în* ea. Din platitudinea aceasta, matematicile fac miracole, în timp ce logica nu poate depăși orizontul ei modest. Un suflu de „extensivitate“, la moderni adesea recunoscută, domnește peste tot ; iar ceea ce e mai grav, un suflu de exterioritate. Partea n-are *nici o intimitate cu întregul* și nici vorbă ca ea să exprime întregul ; ea este un element, un caz statistic, un individ numărat și un fel de soldat într-o oaste. Soldații pot pieri, oastea contează, ea putând fi o mulțime cu un singur element, ba chiar o mulțime vidă.

Un fel de „fior metafizic“ te încearcă în fața unei asemenea viziuni logice, în care individualul nu mai înseamnă nimic. Despre ce anume amintește viziunea ? Dacă te gândești că ea invocă, pentru exercițiul ei, numai două valori *da* și *nu*, adevărat și fals, adică un fel de sau-sau, sau învingem, sau murim, atunci îți vine în minte că viziunea este solidară cu războiul, pur și simplu. Logica lor este în definitiv logica lui Ares, zeul războiului. Într-un sens blajin, ea este solidară și cu tot ce e joc (sau câștigi, sau pierzi), ca și cu tot ce e mecanism (sau produce un rezultat, sau nu produce) ; dar războiul și oastea le cuprind pe toate : un război este un joc, anume jocul lui Ares, o armată creează o situație mecanică, cu subsumări în stilul logicii obișnuite („Dacă doi soldați fac parte dintr-un regiment“…), astfel încât s-a putut vorbi firesc de „mașina militară“. Logica de până acum este perfect solidară cu jocul lui Ares, cea aristotelică și clasică reprezentând războiul cu arme convenționale, dacă putem vorbi așa, în timp ce logica nouă pune în joc mijloace cu adevărat moderne, pe bază de calcule și mecanisme automate. Într-un ceas când pentru copii nu se mai fabrică jucării care să le încurajeze instinctele războinice, cineva s-ar putea întreba dacă este bine să lăsăm logica la dispoziția tinerilor. Nu-i pregătim pentru război ? Din fericire, logicienii de astăzi se ascund atât de bine după simbolismele lor, încât nu mai sânt de găsit, cu învățătura lor cu tot.

Se poate închipui o altă logică decât a lor, care este în fond solidară cu cea aristotelică ? Nimeni nu-și va face iluzii în această privință, dar se poate încerca o descriere *exterioară* a ei, sau măcar i se poate da un nume : o logică nouă ar fi una a lui Hermes, zeul comunicării și al interpretărilor.

În timp ce logica lui Ares era cea a războiului, logica lui Hermes ar fi a interpretării, să spunem. Prima logică așeza partea în întreg, și de vreme ce întregul (clasa uneori, funcția altădată, relația abstractă, în fine) reținea totul pentru el, partea devenea o simplă variabilă, disparentă sau oricând gata să

fie sacrificată. În logica lui Hermes însă partea — dacă este una a situaţiilor logice, iar nu un simplu element statistic — nu mai este indiferentă şi revocabilă : ea este, de fiecare dată, o interpretare a întregului. O carte dintr-o bibliotecă sau măcar mai multe cărţi laolaltă, adică o submultime a bibliotecii-mulţime, nu sânt indiferente. Dacă e vorba de o bibliotecă, iar nu de o adunătură de cărţi, dacă deci e vorba de mulţimi-caracterizate şi nu mulţimi-grămezi, atunci dintr-o simplă carte sau măcar o singură submultime a bibliotecii se poate vedea ce este întregul : că e o bibliotecă de istoric, de medic sau de jurist. Partea reflectă întregul, sau ea se ridică la puterea întregului. În teoria mulţimilor, ridicarea părţii la puterea întregului nu se petrecea decât la mulţimi infinite (şirul numerelor pare, 2, 4 … 2n, poate fi pus în corespondenţă cu şirul numerelor naturale 1, 2 … n) şi chiar acolo totul apare ca un paradox ; partea ar fi egală cu întregul ! Numai că se vorbeşte de „întreg“ fără prea mult sens la mulţimi *infinite ;* căci dacă mergi în infinit către nicăieri, cu paşi mici sau cu paşi mari, din două în două, tot nicăieri nu ajungi. Deci unde e paradoxul ?

În schimb, la mulţimile finite înţelese drept colective determinate, poate fi efectiv vorba de ridicarea părţii la puterea întregului. Se întâmplă de fapt aşa peste tot în lumea spiritului şi a ştiinţelor spiritului, unde întregul este de fiecare dată în parte, şi se întâmplă — o vom spune — în situaţiile pe care le numim logice. O logică a lui Hermes ar avea sens *cel puţin* pentru ştiinţele spiritului : a „înţelege“, cum voia Dilthey, filozoful culturii care face deosebirea între ştiinţele naturii şi cele ale spiritului, înseamnă tocmai a vedea întregul în parte sau a interpreta întregul prin parte. Iar aşa „înţelegi“ şi demersurile omului, în economie, artă, morală, religie.

Că se poate întemeia o logică *formală* sub această exigenţă, rămâne, deocamdată, o prezumţie. Dar un lucru merită să fie subliniat : o asemenea exigenţă ar face în sfârşit dreptate individualului. Numai individualul există, după Aristotel, dar nu cunoaştem decât generalul. Cum asta ? Generalul este un simplu nume, spun nominalismul de totdeauna şi cel anglo-saxon de astăzi, iar individul n-are sens decât statistic ; el nu are o încărcătură deosebită şi nici intimitate cu generalul. Cum asta ?

Şi ce fel de ştiinţă este aceasta a logicii, în care nici generalul, nici individualul nu ar fi decât umbre ?

Să vedem dacă logica zeului Hermes nu mai are ceva de spus.

3

Viaţă şi indiferenţă în logică

Am opus logicii lui Ares, în care partea este în întreg, aşa cum un ostaş este în oaste, pe cea a lui Hermes, în care întregul este în parte şi se lasă interpretat de ea. A fost o impertinenţă la adresa logicii, sânt de acord cu d-ta. Dar orice încercare de a ieşi din regiment, ca şi orice gând care-şi face iluzia că spune altceva sânt o impertinenţă. Va trebui să plătim pentru aceasta, aşa încât de acum înainte nu ne vom mai îngădui nici o judecată asupra logicii acreditate, ci vom intra în umilinţa şi poate amăgirea altui gând despre logică, pe care l-am pus sub semnul lui Hermes.

Un demers este logic, afirmăm, dacă are în el justificările întregului. Poate pe modelul acesta ni s-a părut potrivit să dăm definiţia (în situaţia de perfectă ingenuitate în care ne-am aşezat în faţa logicii) : se numeşte câmp logic acea situaţie în care întregul este în parte, nu partea în întreg. Firește, parte şi întreg nu sânt termenii cei mai fericiţi, având de la început ceva spaţial în ei ; ar fi trebuit să spunem „individual şi general“, fiind poate mai lesne de acceptat că există individualuri care poartă cu ele generalul. Dar oricum le-am numi, există părţi, individualuri, situaţii care au în ele un fel de sarcină electrică, şi ele ne fac să vedem dintr-o dată — în mijlocul unei lumi indiferente şi inerte — adevărate câmpuri logice în plină tensiune. Poate, întocmai fluizilor care sânt peste tot, până şi într-o strângere de mână sau îmbrăţişare, ar trebui spus că şi câmpuriîe logice sânt peste tot. Dar ele nu se văd peste tot : sânt regula ce apare ca excepţie. Logica ne pare a începe cu perceperea excepţiei-regulă şi logician ar trebui să se numească, din perspectiva aceasta, cel care vede şi arată cum iese lumea din indiferenţa şi contingenţa ei.

Aşa fiind, nu se poate ca logica să însemne : a trece indiferenţa lumii în indiferenţa formelor. Trebuie să fie mai mult foc decât apă, în exerciţiul logicii. Dacă sânt forme în joc, trebuie să fie forme pentru ceva care se mişcă, se înlănţuie, se contrazice, se adevereşte, iar nu pentru ceva inert.

Să luăm în considerare o clasă de lucruri, ceva ce ne pare a reprezenta o formă, clasa muritorilor. Aceasta nu e o clasă cu trăsături multiple şi pozitive, ca o clasă biologică, sau una socială, sau una metafizică. Neavând cum să-i spunem, am putea fi ispitiţi s-o numim o clasă logică. Dar ce caracter logic să aibă ea ? Ea ţine de o constatare de fapt şi este o clasă

statistică (mortalitatea), dacă ne interesează aşa ceva, sau o clasă în rubricile stării civile ; este o clasă în condicile bunului Dumnezeu, dar nu mai mult decât o înregistrare de cazuri. Prin înregistrare însă nu capătă formă informul şi nici unitate simpla acumulare. Aci înregistrarea indiferenţei morţii trece în indiferenţa unei rubrici, atâta tot ; căci nimic nu ne face diferiţi în faţa morţii şi toţi cădem pasiv sub ea. Atunci, a te ridica aci la „formă“, a face o clasă, cea de muritor, şi a pune în paranteză pe lângă predicatul muritor : Elpenor, Koriskos, Socrate, Ivan Turbincă, d-ta, eu etc. (de ce nu şi caii ?) nu înseamnă mai mult decât a ţine o rubrică şi a întocmi o listă deschisă, interminabilă.

Cineva ar putea spune : totuşi facem efectiv o clasă a muritorilor, de vreme ce ea este un izvor nesfârşit de propoziţii adevărate : Elpenor este muritor, Koriskos este muritor ; ba chiar în felul acesta am putea face un raţionament, spre a dovedi că ei sânt muritori. Dar cine se îndoieşte de aşa ceva ? Pentru cine era o problemă, ba încă una care să necesite o haină logică ? Pe Elpenor nu-l citează decât o dată Homer, pe Koriskos îl numeşte, în ironie, Aristotel. Că ei sânt muritori, ca noi toţi, este o simplă chestiune de statistică. Ei nici n-ar putea fi altfel decât muritori şi pentru ei nu se face decât o fişă de constatare. Dar pentru Socrate trebuie o dovadă „logică“. El iese din indiferenţa lumii şi stă sub tensiunea unei ordini. Este o existenţă privilegiată, şi atunci e necesar un demers privilegiat tocmai spre a dovedi ceea ce părea de necrezut la început, că până şi Socrate e muritor. Acum, în locul unei fişe de înregistrare, trebuie încercată o demonstraţie.

Atunci n-ar fi totuna „Socrate e muritor“ cu „Elpenor e muritor“, cum n-ar fi totuna raţionamentul care conclude că Socrate e muritor cu cel care conclude că Elpenor este. Numai că — ni se spune — ele sânt totuna ca formă. Căci forma interesează, nu conţinutul, iar propoziţia şi raţionamentul sânt forme. Oricât ar vroi logica lui Hermes să fie altceva, ea nu poate fi decât o ştiinţă a formelor, iar cine nu înţelege ce este o formă ar trebui să iasă din templul logicii.

Dar care formă e în joc aci ? Uni-forma, firește. Le-am pus tuturor, inclusiv lui Socrate, uniformă, şi aşa cum, în faţa morţii, toţi sântem o apă şi-un pământ, la fel, în faţa formelor, toate au o culoare cenuşie. Numai că, în loc să punem noi lucrurilor (respectiv muritorilor) uniformă, s-ar putea vedea, cu privirea „logicii“, forma pe care şi-o *dau* ele. Elpenor nu poate trimite la o asemenea „formă“ de muritor, nici Koriskos. Am putea-o căuta

la Ivan Turbincă, în relaţie specială cu moartea, cum stă el, dar nici el n-o arată. În schimb o va arăta Socrate.

Formele logice nu sânt cele statistice, de înregistrare şi contabilizare, iar formalizarea de mai sus, pretins logică, nu este în orice caz singura, cu propoziţiile şi raţionamentele ei inutile ; poate nici cea mai bună. Tot ce e ştiinţă şi cunoaştere aspiră spre alte forme şi altă trecere în logic decât prin vălul exterior şi uniformizator, aşezat peste lucruri. Alături de formele impuse din afară (aci, „clasa“) există forme născute dintr-o împlinire şi vertebrare a lucrurilor, de natură să le pună „în formă“. Tot la un exerciţiu formal ar putea conduce şi ele, iar abia ele vor da expresie câmpurilor logice şi, în orice caz, abia cu ele se vor constitui „clase“ logice, îndrăznim să spunem.

Dacă luăm, de pildă, condiţia de muritor, care de la început are sens pentru oricine, dar tocmai în înţelesul de înregistrare cel mult generalizată, atunci vedem, în cazul lui Socrate, că relaţia dintre predicatul sau condiţia de muritor şi cazurile ei poate fi cu totul alta decât de simplă subsumare indiferentă. În majoritatea cazurilor, e drept, condiţia de muritor apare în chip negativ, toţi fiind în pasivitate faţă de moarte. Dar Socrate e muritor cu *pozitivul* condiţiei de muritor (de aceea a şi părut el atât de deosebit, încât era nevoie de un raţionament spre a se dovedi că şi el e trecător). El îşi asumă condiţia aceasta, se pregăteşte prin ea şi arată, cu excepţia sa, că regula vieţii de om este totuşi pregătirea pentru moarte.

Ce are de-a face aceasta cu logica ? Dar abia cu Socrate, sau cu cineva ca el, se creează aci un câmp logic în locul inerţiei statistice. Abia acum, când individualul ia asupra lui generalul (dacă nu putem spune chiar că partea ia asupra-şi întregul), tensiunea logică îşi face ivirea : orice demers al lui Socrate a ieşit din contingenţă şi exprimă o necesitate — nu cumva logică ? Iar logica, firește, nu are a se interesa de Socrate ; dar ni se pare că trebuie să se aplece puţin, dacă nu cu precădere, asupra acelor situaţii în care partea preia asupra ei întregul, sau în care individualul exprimă generalul, în aşa fel încât peste lucruri se aşterne un silogism sau în lume se ivesc consecuţii şi inferenţe valide. Atunci, nu o funcţie mecanică, de „predicat“ doar cu numele, exprimă logic lucrurile, ci altceva, alt exerciţiu formal, care rămâne de găsit în logica lui Hermes.

Ceea ce este izbitor însă de pe acum este faptul că de astă dată, cu asumarea socratică a condiţiei de muritor, se obţine efectiv o clasă. La început, trebuia un raţionament spre a se dovedi că până şi Socrate e

muritor ; acum, tocmai el justifică ce înseamnă a fi muritor şi cu aceasta dă sens logic unei clase. Nu se poate numi o clasă logică decât acea unitate formală ce trădează o intimitate cu cazurile ei. Fără această intimitate nu există clasă logică, ci simplă clasificare exterioară. Formele se desprind din lucruri şi din situaţiile lor logice. În logica lui Hermes am spune, nu formele in-formează sau încadrează materia, ci materia eliberează forme. Iar cu asemenea forme va trebui închipuită o logică „formală“.

Până la a încerca imposibilul, adică exerciţiul altor forme logice decât cele acreditate, să dăm măcar nume lucrurilor, de vreme ce ele revendică un minimum de noutate. Situaţia aceasta a părţii care poartă cu ea şi interpretează întregul, sau a individualului încărcat de sensurile generalului ne-a ieşit înainte din primul moment şi s-ar putea să comande tot restul. O „judecată“, în sensul obişnuit sau în cel strict, ea nu este ; nici concept. Cu atât mai puţin va fi ea o propoziţie oarbă de sens, ori un factor de legătură. Dacă putem da nume acestui individual-general, vom alege unul, mai uşor de alcătuit, pe linia parte-tot ; şi de vreme ce în greacă, tot sau întreg este *hoton* şi parte *meros*, să sugerăm, ca nume, *holomer.* Socrate este un *holomer ;* Elpenor nu este. Câmpurile logice se exprimă, în primul moment, printr-un holomer†. În lumea aceasta indiferentă, în care părţile sânt părţi şi se lasă subsumate de vaste întreguri, apar părţi ce se ridică la puterea întregului, ies din contingenţă şi dau fenomenul holomeriei.

† Într-o altă lucrare, *Tratat de ontologie*, am numit situaţia aceasta o închidere ce se deschide. Funcţia închiderii ce se deschide în ontologie, de a cupla individualul cu generalul, îşi are aci corespondentul logic.

Se va spune, potrivit cu exemplul dat, că toate acestea se întâmplă doar în lumea omului — unde e posibil ca o parte, fiinţă conştientă, să-şi asume întregul — şi că este abuziv să tratăm drept „logică“, şi încă exemplar logică, o experienţă spirituală a omului. Dar de la început putem invoca, spre a răspunde, un cu totul alt domeniu, cel al numerelor. Vom întâlni în sânul lor un autentic holomer nepersonal : baza numerică, respectiv baza în care numărăm. Iată un exemplu de holomer, adică de parte-tot, prin excelenţă. Căci într-adevăr, ce reprezintă 10, sau 6, sau 2, ca bază numerică ? Reprezintă o parte a şirului numerelor, dar una care se ridică la puterea „întregului“, în sensul precis că şirul numerelor se formează tocmai prin puterile bazei. Numărul este ceva exemplar. După cum, pentru ontologie,

numărul a fost întotdeauna un principiu privilegiat (despre un număr specific al fiecărei substanţe au vorbit şi modernii, nu numai cei vechi), la fel, pentru logică, numărul, care dă nume ordinii înseşi, ar putea fi privit ca principiu al ordinii. Pe modelul numărului, tot ce este ordine s-ar constitui prin prezenţa şi acţiunea statornică a unei părţi-tot, a unui holomer.

Cu acelaşi titlu am putea invoca şi codul fiinţelor vii, dacă acesta, cu caracterul lui de „limbaj“, nu ar fi de la început ceva mai mult decât o „parte“ a organismului viu. Dar felul de-a acţiona de jos în sus, sau dintr-o intimitate spre realizarea de ordine, al codului poate fi semnificativ pentru logica lui Hermes, cu individual-generalul ei, în timp ce exemplele obişnuite de subsumare logică, inspirate cel mai adesea de ştiinţele naturale, pleacă de sus în jos, de la specie şi general spre exemplar individual. Şi la fel, apare ceva din perspectiva holomerică în ideea de experiment ştiinţific ideal. A pleca de la un singur caz şi a putea afla prin el legea, este un procedeu pe care numai, sau în primul rând, logica individual-generalului îl poate justifica.

Logicianul poate astfel vedea în jurul său ce este holomeric sau nu ; ce anume face ca lumea să iasă din indiferenţă şi contingenţă, într-un sens, el identifică germenii de ordine, *semina ordinis*, peste tot. Dacă nu este sigur că el va ajunge cu orientarea sa la un calcul (şi s-ar putea să nu ajungă : de ce să construim neapărat prin calcul situaţii logice, când ele există şi rămân doar de valorificat ?), un formalism şi o înlănţuire de forme tot va trebui să obţină şi el. Dar fiindcă este vorba de Hermes, interpretul zeilor, trebuie să spunem că ştiinţa lui ar promite ceva în plus : un orizont de înţelegere, adică acel act de luciditate pe care îl reclamă oricine de la logică, laolaltă cu o logică a oricărei hermeneutici. În definitiv, dacă matematica operează şi „se numeşte matematică ceea ce face matematicianul“, logica reflectează şi s-ar numi astfel logică ceea ce reflectează logicianul. Iar a reflecta înseamnă două lucruri, se ştie : a oglindi, de o parte, a medita, de alta. Când oglindeşti lucrurile, le redai conturul, forma ; dar când meditezi, le pui sau repui în formă. Iar pentru a înţelege punerea în formă este esenţial, poate, holomerul, a cărui teorie ar reveni logicii.

Spre a face vădit ce înţelegem prin orizont logic (în cercul căruia va fi posibilă şi interpretarea), am putea alege un exemplu sau altul. Vom alege chiar exemplul lui „sau“. Toată lumea ştie, cel puţin prin folosinţă, ce poate da modesta conjuncţie coordonatoare „sau“, încă dinainte ca logica modernilor să-i fi exploatat resursele deosebite. Ea a fost folosită în câteva

rânduri, tot în chip deosebit, ca holomer, vom spune acum. Exprimând disjuncţia (şi nu pe cea exclusivă : sau una, sau alta), ea a condus la un fel de adunare logică. Poate părea curios că disjuncţia, care separă, devine semn al adunării, dar în fond şi limba obişnuită o spune : unul sau altul înseamnă şi unul şi altul.

Vom lua aşadar cu sens de adunare pe „sau“, în logica pe care o închipuim ; dar nu ca adunare exterioară, de propoziţii oarbe de sens — o adunare de elemente moarte, ca de mărgele de sticlă —, ci drept o adunare a ceea ce era în fond una. Există un câmp logic concentrat în „sau“ ; este câmpul coordonării la nivel de adâncime, sau câmpul ordinii obţinute prin identitatea fundamentală de natură. Dacă e vorba de adunare „logică“, atunci noutatea este că rezultatul ei va fi întotdeauna unu. Situaţia aceasta, pe care o formulează „sau“, poate apărea în multe versiuni, dar cu cel mai bun relief s-a exprimat ea în vorba indiană atât de cunoscută : „Şi asta eşti tu“ ; orice întâlneşti e sinele tău. Din perspectiva vorbei indiene, eu sau tu, râul sau ramul, veghea sau visul, toate se arată, prin „sau“, a fi una. În câmpul logic al lui „sau“ (ca parte-tot, ca holomer acum) se adună intimităţi şi nu exterioritǎţi. Iar „sau“ nu este, ca atare, o simplă particulă logică, ci devine un orizont logic în care se vede identitatea de natură. Indianul gândeşte în orizontul lui „sau“.

Că indianul nu a conceput vorba aceasta ca o situaţie logică e de la sine înţeles. Dar europeanul vrea să vadă structura logică a unei concepţii, dacă-i pare cu înţeles, şi astfel să-i desprindă întemeierea formală, care poate avea sens ori aplicaţie şi dincolo de vorba indiană, în cazul de faţă. Nu caută oare orice cunoaştere unitatea în diversitate, cu tendinţa de a o trimite până la identitate ? Dacă „sau“ dă adunarea logică, orizontul său este cel în care se formalizează reducerea la identitate de pretutindeni, cu inferenţele valide ce se pot face într-un asemenea orizont. Există un orizont logic al lui „sau“, aşa cum există unul al destinului socratic, al bazei numerice, al codului, al seminţei, adică al oricărui holomer. Iar a interpreta înseamnă a găsi holomerul potrivit, de fiecare dată, hermeneutica fiind o treaptă a logicii, chiar dacă ea se află la limita de jos a formalului.

De altfel, se pot găsi particule mai sugestive decât „sau“ pentru funcţia de parte-tot pe care o relevam până şi în cuvinte. În limba noastră am putut releva pe „întru“, care poartă cu el, după gândul nostru, o generalitate mai adânc activă decât orice conjuncţie, prepoziţie, cuvânt ori sintagmă chiar. Dacă trebuie să ducem ingenuitatea logică până la capăt, vom spune că,

spre deosebire de logica în care partea este în întreg şi care ar reprezenta o logică a lui „a fi în“, logica lui Hermes ar trebui să fie una a lui „a fi întru“.

Cu o asemenea logică s-ar putea ieşi în întâmpinarea exigenţei, ce apare tot mai acuzat în ştiinţele felurite ale culturii noastre, de a deveni o „logică“. S-a făcut logică pentru singura ştiinţă care n-o cerea : matematica. În schimb fizica năzuieşte astăzi să devină o logică, dacă trebuie să credem pe un fizician ca Weizsäcker. Lingvistica vrea să devină o logică. Filozofia a tins întotdeauna să se esenţializeze până la o logică, iar un Fichte pretindea să dea, cu *Doctrina Ştiinţei*, un fel de logică, socotindu-se singur un Euclid al gândirii speculative. Cibernetica este, aproape recunoscut, un capitol de logică, dar şi etica ar urmări să fie unul. Până şi istoria a tins în câteva rânduri să dezvăluie o logică. Este, parcă, visul ascuns al culturii să atingă stadiul logicii.

Dar tinde oare, prin aceasta, fiecare disciplină să se dizolve în formele şi formulele indiferente ale unei logici generale ? Vrea fizicianul să piardă fizica, eticianul să piardă etica ? Sau ei vor tocmai să le împlinească, prin trecerea lor în formă ? Atunci înseamnă că ei urmăresc să atingă acea *mathesis universalis*, în care unitatea formelor să exprime şi varietatea conţinuturilor posibile, iar nu să le ascundă. Fiecare ştiinţă şi cunoaştere aspiră la acel Unu care poate fi în acelaşi timp divers şi „diferind întru sine“, cum spunea încă Heraclit.

Singură logica, atunci, este sortită să se piardă. Ea se poate într-adevăr pierde în două feluri : sau devenind o matematică, sau devenind o *mathesis universalis.* Iar aci nu e de ales, chiar dacă timpul nostru, unul al exactităţii şi maşinii, pare a fi ales. Este de reflectat.

4

Clipa cea repede şi logica

Ne instalăm prea grabnic în general, atunci când deznădăjduim de realităţile individuale. Iar o bună parte din cultură (inclusiv logica) ţine de o asemenea deznădejde. Poezia cea mare spune, cu Hölderlin, că omul se prăbuşeşte din stâncă în stâncă spre neştiut, în timp ce, cu Eminescu, spune că toţi şi toate sânt „făpturi de o clipă“. Filozofiile fac la fel. Ştiinţele apar adesea că un galop al legilor peste realităţi individuale, nemaiîngăduindu-ne întârzierea la ele. Singure unele arte par a nu deznădăjdui de individual, de vreme ce se pierd în redarea lui. Logica — o artă şi ea, cum s-a spus

întruna, nu numai o știință — ar trebui să păstreze ceva din îndurarea lor față de individual.

În graba noastră de a ne ridica la general, nu putem întâlni decât pe cel „abstract“, așa cum abstracte sânt principiile, ca și simbolurile și semnele la care se reduc ele. Operăm cu asemenea generaluri și strivim, în loc să potențăm, realități care nu sânt întotdeauna inerte. Bineînțeles, reușita gândului ca și a realităților este să atingă regiunea generalului. Dar prețul pe care-l plătim pentru nerăbdarea de a-l atinge este nu numai desfigurarea individualului, ci și a generalului însuși.

Când aspiră să devină o „logică“, tot ceea ce urmăresc spiritul și cultura este totuși să explice, înțeleagă, valorifice, integreze realitățile individuale. Sântem noi înșine expresii ale individuației, într-o lume individuată și ea. Vrem să știm ce este realul *acesta* și ce sântem *noi*, nu ce sânt cerurile goale. Dacă într-adevăr nu putem cunoaște decât generalul, nu-i urmărim totuși cunoașterea și contemplarea pentru el însuși, ci în slujba individualului. Teoriile, posibilul, principiile sânt simple dimensiuni ale individualului și se rabat asupra acestuia, făcând corp cu el. Interesul pentru general este, în fond, doar pentru felul cum se exprimă individualul prin el, după cum în contemplație spiritul vrea să vadă invers, cum se exprimă generalul prin individual. Contempli generalul într-o situație *dată :* chinezul și japonezul contemplă o floare, indianul sinele, europeanul evenimentul.

Trebuie atunci făcută dreptate *logică* individualului, ceea ce înseamnă altfel decât statistic. Totul stă sub o lege (din perspectiva statisticii), dar nu totul *devine* sub o lege. Când ceva devine sub o lege pe care o reflectă neîncetat, se creează o situație logică.

Stau de pildă — spre a relua exemplul „muritorului“ — o mulțime de lucruri, în definitiv toate, sub o lege, anume sub condiția de a fi trecătoare. Dar nimeni nu afirmă despre un cal, despre o frunză sau despre un astru că sânt „muritori“. Nu tot ce moare (statistic) este și muritor (logic). Vorbirea omului se exprimă câteodată mai bine decât logicianul, ea arătând că sub legea sau sub conceptul de muritor nu pot fi trecuți decât cei care au o relație activă cu condiția lor. Iar atunci, nici toți oamenii nu sânt de numit muritori, ci numai cei care *devin* prin ea. Ar putea fi un criteriu pentru ceea ce trebuie să numim concept (iar nicidecum clasă, ori clasă de înregistrare), dacă la acest început nu ne-ar interesa mai mult devenirea decât fixarea logică. Iar devenirea logică este un gând simplu : ea exprimă acțiunea acelei *forțe dislocante* a rațiunii, care face ca un lucru anumit să nu rămână în

aşezarea lui, dar nici să-şi dezmintă, cu transformările lui, capacitatea de a reflecta de fiecare dată întregul.

O asemenea forţă dislocantă este, firește, gândirea, care poate să se răsfrângă singură asupra-şi, spre a vedea cum îşi desfăşoară dislocările legate, sau poate provoca ea dislocări şi conexiuni în ceea ce-i place, în primul rând în semne şi simboluri. Dar problema logicii trebuie să fie : dacă forţa dislocantă a raţiunii este numai în gândirea omului, nu şi altundeva, în intimitatea unor procese şi lucruri. Şi problema este a *logicii*, nu doar a filozofiei în general, în măsura în care dislocările pot fi privite formal. Altminteri, trebuie să numim logică fie contemplaţia de sine a gândirii, fie un joc bine condus de-al ei — ceea ce nu ne-a satisfăcut de la început.

Dacă însă forţa dislocantă este şi altundeva, atunci trebuie să existe lucruri care se mişcă de la sine, fiindu-şi fiecare un fel de *causa sui*, cum voia Spinoza doar pentru Marele Tot, dar cum ne apare, acum, până şi în cazul numărului. În mişcare aparentă sau în agitaţie sânt toate lucrurile, dar trebuie să ştim a deosebi care anume se mişcă de la sine şi care doar printr-un impuls exterior. De aceea, agitaţia celor de jos, a realităţilor individuale, trebuie să ne fie la fel de suspectă ca liniştea de sus, a generalurilor. Poate că numai *întâlnirea* lor dă un înţeles mişcării „de la sine“ şi face cu putinţă logica lui Hermes. Nu vom pleca deci de la general, nu vom pleca nici de la individual, dar nu ne vom putea lipsi nici de unul, nici de altul.

*

Nu are şi raţiunea o unitate de la care să poată pleca ? Materia are o unitate : atomul. Viaţa are o unitate : celula. Făpturile au o unitate : sămânţa ori principiul lor germinal. Raţiunea ar putea avea şi ea o unitate, de la care să înceapă exerciţiul logic : individual-generalul. L-am numit „holomer“, adică parte-tot, parte ce reflectă în ea totul ; l-am putea numi eventual mai bine „holofor“, realitate ce poartă cu ea întregul. Dar cu sau fără nume, să-l lăsăm să arate singur ce poate aduce raţiunii.

Ceea ce aduce raţiunii şi astfel logicii individual-generalul este unitatea logică *de la sine activă.* Orice altă unitate de la care am pleca are în chip evident nevoie să fie activată. Dacă am lua ca punct de plecare conceptul (care, de fapt, este un capăt de drum şi nu un început), atunci şcoala elementară în cele ale raţiunii ne va spune că trebuie să punem laolaltă două concepte, printr-un act al minţii străin de ele, spre a obţine judecata. Dacă plecăm de la judecăţi, trebuie să înlănţuim, sub anumite condiţii şi tot din

afară, două judecăţi spre a face un raţionament. Dacă pleci de la propoziţie ca o unitate moartă, fără sens propriu, trebuie să legi propoziţiile prin cine ştie ce particule (conective) care le-ar aduna, înmulţi şi înlănţui. Vrei să pleci de la un sistem de axiome ? Atunci iarăşi vei interveni din afară, spre a scoate sistemul din inerţia lui funciară. Peste tot gândirea, ca un agent exterior, se dovedeşte a fi Demiurgul.

Dar un individual-general are în sine demiurgia, adică forţa dislocantă a logicului. Cu el, reflexiunea logică poate începe, în măsura în care el însuşi este un început. Aşa şi apare el, peste tot unde inerţia statistică face loc devenirii logice. Dacă toate disciplinele culturii tind să aibă şi chiar să fie o logică, este pentru că ele surprind, fiecare în domeniul ei, acele situaţii în care individualul lor a intrat în intimitate cu forme de generalitate ; surprind un fel de unităţi logice concrete. Logica ar trebui să le poată spune ce caută ele. Dar ea nu o va face dând un răspuns, ci punând o întrebare asupra întrebării lor : ce face individual-generalul în ele ?

Ca unitate logică de la sine activă, individual-generalul se *dezleagă* în loc să se lege cu altceva, cum ar face o unitate inertă, obişnuită. Într-o unitate logică trebuie să fie o tensiune. Filozofia a numit asemenea unităţi cu o tensiune internă „unităţi sintetice“. Ele nu sânt rezultatul unei sinteze şi totuşi sânt sintetice prin natura lor tensională. Chiar ştiinţa le-a întâlnit în chip concret, atunci când a vorbit, cu fizica nouă, despre particule ce se descompun în părţi din care n-au fost compuse niciodată. (De altfel, aşa s-a spus şi în materie de gândire : judecata ar fi primul act al gândirii, nu conceptul, iar judecata, care nu e defel sinteza a două concepte, se descompune totuşi în ele.) Unitatea logică este, în orice caz, de acest fel. Dacă o numim „termen“, ea nu este unul care să trebuiască a fi prins într-un proces, ci e un termen cu procesualitatea în el. Termenul logic iniţial se dezleagă, aşadar, se deschide, se desfăşoară şi îşi face singur, în sânul deschiderii sale, legăturile. Începutul logic îl va da o dis-jungere şi nu o legare, am putea-o numi o discluziune (de la *discludere*, a despărţi, a separa).

Cu totul altfel se face începutul cu prezentarea obişnuită, a unităţii iniţiale care ar fi propoziţia, o prezentare ce este şi rămâne gramaticală, cum se va vedea îndată. Acolo se numeşte „termen“ o noţiune ori un cuvânt izolat („cal“, „aleargă“) şi se spune : termenii izolaţi nu au valoare de adevăr, numai termenii legaţi au. În cazul de faţă „calul aleargă“ duce la o

propoziție care să fie adevărată ori falsă, ceea ce ar face ca propoziția să fie logică.

Dar mai întâi : despre ce fel de „adevăr“ este vorba aci ? De unul anecdotic sau unul de fapt (calul uneori aleargă, uneori nu aleargă), care nu posedă valabilitate universală ; cel mult este de spus că *posibilitatea* de a alerga este valabilă întotdeauna și ea ar conferi propoziției un fel de caracter logic. Dar, în al doilea rând : cum să-ți îngădui a face din orice propoziție gramaticală ori a vorbirii o formă logică ? Propoziția poate fi *expresia* unei forme logice, dar nu forma însăși, chiar dacă spui propoziției „judecată“.

Totuși chiar într-o propoziție banală, ca aceasta, se poate surprinde un ecou al logicului ; nici ea nu reprezintă o simplă legătură între doi termeni inerți. În fapt, și cu atât mai mult în fond, nu avem : un termen *plus* altul, cal + aleargă. Ceea ce avem în față și în minte este : alergarea calului. (Aci este o alergare ; aci este o foșnire ; aci este o curgere — ar putea fi experiența originară a gândirii, exprimată cu infinitivul lung al gramaticii noastre, o experiență de gândire anterioară unui subiect : cine aleargă ? și unui predicat : ce face ?) Dintr-un fel de unitate sintetică se desfac cei doi termeni, „cal“ și „aleargă“. Dar odată izolați, termenii nu mai apar ca fiind inerți nici ei : din cal se desprinde o notă, o manifestație, o determinație, anume determinația alergării (și nu oricare alta), din alergare se desprinde de asemenea o notă, anume alergarea de cal (și nu oricare, iarăși). Este ca și cum într-o simplă propoziție ar apărea dintr-o dată un cuprins, cu mișcări opuse, cu determinații convergente, totodată cu *posibilitatea* altor determinații, care le învăluie și susțin pe cele reale ; într-un cuvânt, *ar apărea un orizont al rostirii*, în care încap mult mai multe lucruri decât cele ce se rostesc. Gramatica nu vrea să știe de aceasta, dar reflexiunea logică trebuie să știe.

Dacă, acum, trecem de la simpla propoziție gramaticală (care nu poate fi unitatea logică inițială nici prin pretinsa compunere a termenilor ei, nici prin ea însăși, ca nedescompusă) la ceea ce am numit holomer, adică un individual-general, care este cu adevărat o unitate sintetică, atunci unitatea logică de la care să putem pleca ne stă în față. Nu mai este nevoie, cu ea, de bobârnacul gândirii, care făcea pe „cal“ să întâlnească pe „aleargă“, nici de cine știe ce joc al gândirii care să facă dintr-o propoziție-mărgea un șirag. Un individual-general se dezleagă, în loc să se lege, își creează singur disjuncția ori discluziunea, se desfășoară sub forța dislocantă a rațiunii din el și se readună logic.

Holomerul socratic, de pildă, se dezleagă (şi nu se leagă cu „om“ şi „muritor“) o dată cu discluziunea sa : „Socrate se pregăteşte pentru moarte“. Aparent, ar fi vorba de o propoziţie, eventual o judecată ; în realitate va intra în joc o întreagă lume de manifestări. Socrate nu este aci un simplu subiect gramatical şi logic, căci denumeşte mai mult decât subiectul individual, persoana lui Socrate. Când vorbim aci despre individual-general punem înainte întreaga existenţă raţional manifestată a lui Socrate. Dar aşa fiind, este o clipă. E *clipa cea repede* a unei vieţi şi-a unui destin, în faţa generalităţii condiţiei de muritor.

Dar ce se întâmplă logic, în clipa cea repede a individualului astfel înţeles ? Aceasta încearcă să afle şi să spună, logica lui Hermes, într-o lume în care altminteri, adică statistic, totul se prăbuşeşte din stâncă în stâncă, spre neştiut.

5

Disociaţia fundamentală

Jung istoriseşte undeva că un prieten de-al său a întrebat pe un chinez ce înseamnă Tao pentru ei. Chinezul l-a dus pe balcon şi l-a întrebat ce vede. O stradă, oameni, case, a răspuns europeanul. Şi ce încă ? Grădini, arbori. Şi ce mai vede ? Că bate vântul, a fost răspunsul. „Ei bine, toate laolaltă sânt Tao“, a spus chinezul.

S-ar putea ca, pentru a explica ştiinţa Tao-ului, începutul acesta „de oriunde“ să fie excelent. Pentru ştiinţa logicii nu este. Nu poţi spune : să luăm orice situaţie, cum apare ea din balcon, sau să pornim de la orice propoziţie, de felul „calul aleargă“. Trebuie plecat de la unităţi logice şi transformările lor, nu de la forme luate în gol sau pe bază de exemple întâmplătoare. Cu exemple întâmplătoare poate opera logica lui Ares, pentru care individualul este doar un fapt statistic, un buletin, o cifră, sau o constantă individuală. Logica lui Hermes, respectuoasă faţă de parte, de vreme ce aceasta poate fi purtătoare de întreg, operează cu exemple privilegiate. Ea poate chiar găsi, într-o singură unitate logică şi în transformările ei aduse de raţiunea dislocantă, forme atât de variate, încât să încerce a reface universul logic cu acest exemplu privilegiat.

Presupunând însă că nu ni s-ar acorda, de la început, dreptul de a invoca unităţi logice (sub cuvânt că logica n-ar purta asupra unui domeniu anumit, ci asupra raţionalităţii în genere), încă am rămâne de acord cu toţii,

logicieni şi nelogicieni, asupra faptului că raţiunea are în ea o forţă dislocantă, care duce la desfăşurări şi înlănţuiri logice. Pentru toată lumea este evident că, odată ivită, raţiunea nu lasă lumea în pace, mutând tot timpul lucrurile şi gândurile din aşezarea în reaşezarea lor. Omul este fiinţă raţională, deci face revoluţii. Numai că, poţi privi dislocarea adusă de raţiune drept o unificare a lucrurilor, o reducere la identitate a diversului lor, sau drept o sinteză, dar atunci forţa dislocantă vine din afară (este o raţiune străină) şi ea lasă lucrurile aşa cum sânt, schimbând doar relaţiile lor. Să încercăm dimpotrivă a vedea dislocarea lucrurilor *dinăuntrul* lor, aşadar nu în relaţiile lor cu altele, ci în relaţia cu sine.

În acest ultim caz, raţiunea nu aduce asociere, ci disociere, nu unifică, ci desparte, despică, disjunge. Dacă tendinţa către unitate rămâne şi acum de esenţa raţiunii, este vorba de unitatea care se păstrează ori regăseşte în diversificare, iar nu de cea care armonizează din afară diversul. Înţelegând însă aşa forţa dislocantă a raţiunii, trebuie să pleci de la ceva unitar şi legat, altminteri ce s-ar dezlega ? Totul ar fi în dezlegare, ca în haosul anticului, unde capete, mâini şi picioare pluteau libere prin văzduh sau peste ape.

O unitate logică trebuie atunci admisă, de către oricine recunoaşte un sens mai adânc pentru forţa dislocantă a raţiunii, iar dislocările succesive ar urma să dea operaţiile şi formele logicii. Ce se întâmplă deci cu o unitate logică ?

Prima operaţie logică o reprezintă *disocierea.* O unitate logică (reală ori de gândire) se disjunge şi intră în prefacerea logică, adusă de raţiune. Judecata ea însăşi, forma aceasta atât de des invocată, se produce printr-o disociere *(krinein* înseamnă a deosebi, apoi a judeca, în greacă), nu printr-o asociere. Logica lui Hermes ar putea atunci începe cu o dezlegare, în locul legărilor şi conexiunilor de tot felul. Iar problema va fi : cum nu devine dezlegarea o descompunere, ci dimpotrivă o compunere, aşadar cum se păstrează ori regăseşte înlănţuirea, în dezlegările ce vor urma primei disociaţii. Dacă raţiunea are o forţă dislocantă, universul logic este unul în expansiune. Totul se petrece, în mic, ca în ipoteza cosmogonică de astăzi — provizorie desigur, dar semnificativă — potrivit căreia un pumn de materie iniţial a dat, prin forţa dislocantă din el, universul în expansiune. Iar comparaţia ar putea fi dusă mai departe, până la un punct, dacă se va dovedi că fiecare unitate poate reface, cu expansiunea ei, universul logic cu formele lui.

Dar de la ce unitate anumită să încercăm începutul ? Dintre exemplele date, din diferite domenii, pentru partea-tot ca unitate, ca holomer, unele, cum ar fi numărul (respectiv baza numerică în care este reflectat întreg şirul numerelor), nu ne-ar da decât forme logice simplificate. Codul genetic, pe de altă parte, nu poate fi invocat de un nespecialist şi nici, cu un alt exemplu, hexagonul lui Kékulé, care totuşi ne apare drept un model de parte-tot, de holomer. Poate exemplul seminţei, cu raţiunea ei seminală, ar îngădui, unui biolog însă, desfăşurări formale sugestive pentru logică. Ne-ar mai sta la dispoziţie „particulele logice“, cu lărgirea sferei lor până la a cuprinde şi unele prepoziţii încărcate de logicitate, ca acest „întru“ românesc ; numai că logica nu se poate întreprinde în idiomatic, ci în universalul rostirii. Sântem siliţi să alegem o unitate logică din domeniul ştiinţelor spiritului — şi poate că nu este chiar atât de rău. Orice logică ar fi trebuit să plece de la ştiinţele spiritului, dacă nevoia de a explica didactic, prin simplu, complexul nu ar fi pus în umbră adevărul că tocmai complexul explică simplul (cum par a spune şi unele explicaţii ştiinţifice de astăzi), făcând astfel să se vadă că orice alte unităţi logice — bază numerică, cod, principiu generator, particulă logică — devin, în simplitatea lor, cazuri particulare ale formelor ce apar în unităţile din ştiinţele spiritului.

Înainte însă de a alege o unitate logică de ordin complex, trebuie văzut ce anume este „disociaţia“, printr-o unitate logică de ordin totuşi simplu : raportul. În situaţiile logice oricât de elementare, ca repetiţie, simetria, asemănarea, proporţionalitatea, prima dislocare raţională şi, astfel, prima operaţie logică este, în chip evident, tocmai disociaţia. Repetiţia se obţine prin disocierea de sine, simplă şi necondiţionată, a unui termen ori a unei configuraţii. Simetria este disocierea de sine condiţionată şi legată. Asemănarea este o disociere deopotrivă legată şi dezlegată, în timp ce proporţionalitatea aduce, cu raportul, disociaţia însăşi.

Raportul este un miracol, ce merită să stea la baza reflexiunii logice. Un matematician din veacul trecut, Kronecker, se minuna în faţa numărului şi exclama : bunul Dumnezeu ne-a dat şirul numerelor naturale, omul a făcut restul ! Ni se pare însă că nu era nevoie chiar de atât, pentru şirul acesta : omul putea lesne număra până la cinci ori şase, iar toată ingeniozitatea era să facă din fiecare element al lui şase un alt şase, ş.a.m.d., adică să facă partea purtătoare de întreg, spre a obţine numărul natural. Aşa ceva era la mintea sa. Dar cum i-a venit în minte să facă fracţia, să *frângă* numărul şi să ajungă la ideea de raport ? Dacă numărul, cu toată ingeniozitatea sa, te lasă

în natură şi în concret, raportul te proiectează, dintr-o dată, nu atât în abstract, cât într-un alt concret, în cel al culturii şi cunoaşterii. Iar cu raportul este clară disocierea : nu legi ceva ca să obţii un raport, ci dezlegi. Omul nu raportează 10 nuci la 5 mere, făcând o legătură între ele, ca să obţină raportul cu valoarea 2, dublul, ci raportează 10 nuci tot la 5 nuci. Iar când vede că obţine tot dublul din 6 nuci şi 3 nuci, atunci înţelege că raportul este al unui lucru cu sine şi al numărului cu sine, fiind expresia şi măsura unei disocieri de sine care — şi aci este miracolul — ia oricâte forme, rămânând aceeaşi ca valoare. Ce a obţinut astfel omul n-a fost doar să frângă întregul statuar ; a fost să pună părţile în fluiditate şi, astfel, să însufleţească statuile.

Dar rapoarte şi proporţii sânt peste tot, nu numai în universul numeric. Cu orice demers (cu creşterea organică, de pildă), un lucru se disociază de sine şi păstrează o măsură în disociere. Un pas pe care îl faci, o vorbă pe care o spui, sânt (sau nu sânt) în raport cu sinele tău, adică în ordine. Dar raportul nu se mai vede acum ; tot ce rămâne din el este disociaţia. Judecata a apărut privilegiată pentru gândire tocmai pentru că este o disociaţie.

Dacă însă prima operaţie logică este disociaţia, nu orice disociaţie este şi logică. Poţi vedea, eventual, unele situaţii logice şi din balcon, cum vroia chinezul pentru Tao, dar nu tot ce vezi la întâmplare şi nu orice disociaţie au caracter logic. Esenţial este ce va da la iveală disociaţia într-o unitate *logică.* Dar au caracter logic doar lucrurile care poartă cu ele generalul, nu celelalte, care sânt purtate de general. Noi putem face ca lucrurile să fie logice, dar prin ele însele nu sânt toate, de la început.

Aceasta se poate vedea până şi în propoziţii. „Calul aleargă“ nu este o propoziţie logică, „Elpenor e muritor“ nu este una, în schimb „Socrate e muritor“ este sau se va dovedi o propoziţie logică. În primul moment, firește, toate trei au aceeaşi formă de propoziţii, conţinutul semantic neinteresând. Dar pretindem — în logica lui Hermes — că analiza lui „Socrate e muritor“ conduce la forme logice, ba chiar reface universul formelor logice, pe când „Elpenor e nemuritor“ nu trădează decât o formă logică, subsumarea. Iar deosebirea dintre logic şi nelogic (respectiv statistic) se va vedea direct în operaţia *disocierii.*

Un individual-general, cum poate fi privit Socrate (iar nu un simplu individual subsumabil generalului, ca în cazul lui Elpenor) este o unitate care se disociază, întocmai particulelor din fizica de astăzi, în părţi din care n-a fost „compus“ niciodată : în individual şi în general. În cazul unei

propoziţii care nu e logică, disocierea nu dă, ca o noutate, cei doi termeni distincţi : ei erau de la început disţincţi şi îşi sânt exteriori, n-au fost niciodată una. De aceea am şi numit unitatea logică holomer, ea nefiind parte *şi* tot, sau individual *şi* general. Despărţirea lor, disociaţia originară, este o adevărată discluziune, cu un cuvânt ce are în el pe *claudo* (a închide) şi care se opune incluziunii. Individualul şi generalul erau incluse unul în altul. Acum ele s-au despărţit.

Disociate fiind, individualul şi generalul intră fiecare în expansiune, mărind intervalul dintre ele. Aşa cum faţă de un prim punct, un al doilea aduce dintr-o dată infinitatea (anume infinitatea de puncte dintre ele), între individual şi general se creează o prăpastie. La propriu — cu exemplul citat până la trivializare şi, de aceea, golit de sens — între Socrate şi natura generală de om se creează o prăpastie. Socrate apare, şi se vede pe sine, drept un cetăţean atenian între alţii, căsătorit, cu copii, votând, fiind ales să-şi reprezinte cu alţii demul la tribunal, stând de vorbă cu cei pe care îi întâlneşte întâmplător (iar nu cu cei aleşi, pe care speră să-i găsească doar în împărăţia lui Hades), convingându-i pe unii, iritându-i pe alţii şi fiind condamnat de ei la moarte. Ce au de-a face toate aceste situaţii concret-individuale cu general-umanul exprimat prin condiţia de „muritor“ ? Dar disociat fiind de individual, generalul este mai departe legea lui şi purtat de el, iar modalităţile acestui fel de a fi una în disociere ar putea da substanţa logicii.

Odată rostită propoziţia „Elpenor e muritor“, ea nu mai spune nimic altceva : trebuie s-o compui cu alte propoziţii ca să obţii un exerciţiu logic. Acum cu Socrate, dimpotrivă, va trebui *să întârzii* la propoziţia formată asupra-i. Căci ea singură *îşi face alte propoziţii.* Socrate nu reprezintă o realitate individuală punctiformă, o constantă individuală cum este celălalt. El intră în fluiditate, aşa cum intrau rapoartele. În felul său de a purta generalul cu sine, departe de a fi dizolvat de acesta, ca oricare Elpenor, el intră în dislocanţa adusă de raţiune şi trece dintr-un raport cu sine într-altul, căci este disociat de general şi trebuie totuşi să-şi exprime unitatea cu el. Identitatea sa o dă succesiunea rapoartelor în care se reaşază de fiecare dată. La rândul său, generalul singur — aci condiţia de muritor — îşi poate da, dincolo de cazul lui Socrate, orice alte determinaţii, ca tot atâtea rapoarte cu sine. Acest dublu şir de determinaţii stau faţă în faţă, atunci când individualul şi generalul s-au disociat, fiecare cu legea lui de compoziţie internă. Cât de mult se poate depărta individualul de general ? Cât de mult

se poate lipsi generalul de individual ? Disociaţia a creat un univers încărcat de tensiune, iar formele pe care le îmbracă tensiunea înlăuntrul lui ar trebui să fie formele, conexiunile şi structurile logice.

Universul logic ce s-a deschis acum, prin discluziunea produsă în unitatea iniţială, este solidar cu orice fel de „univers“. Am spune în termenii lui Hermes : universul logic trebuie să interpreteze orice alt univers (fizic, de cunoaştere, moral, artistic) şi, de aceea, toate ştiinţele, de la fizică până la istorie, tind să devină o logică. La rândul lor mecanismele logice şi articulaţiile demersului logic ar trebui să redea spectral procesele şi înlănţuirile din lucruri, ca şi demersul de cunoaştere şi creaţie din gândire. Totul este îmbibat de logică.

Într-un tratat nu se poate vorbi în felul acesta, dar într-o simplă scrisoare este loc şi pentru un gând care riscă. În definitiv, toate disciplinele filozofice rând pe rând, ba chiar unele ştiinţe au pretins să acopere totul : aşa au pretins ontologia, teoria cunoaşterii, antropologia, sociologia, psihologia chiar, în veacul mecanicismului fizica, astăzi biologia, şi aproape statornic, de vreun veac şi ceva, matematicile, de o parte, istoria, de alta. În fiecare ştiinţă, aproape, o *mathesis universalis* îşi face încercarea. Logica nu poate demisiona atât de repede. Universul ei este *modelul* oricărui univers, în sensul că orice lume ţine de o judecată, de o disociaţie, de o discluziune. S-a disociat ceva printr-un „big-bang“, atunci când omul a început să vorbească şi a dat prin limbi universul rostirii, aşa cum se disociază un gând nedesluşit, atunci când se deschide spre cunoaştere, sau un cifru lăuntric, atunci când se desfăşoară într-o creaţie.

Cu o disociaţie fundamentală începe orice lume. Iar ca în disociaţia logică, peste tot un individual s-a desprins dintr-o unitate originară şi stă în cumpănă cu un general. Se vor regăsi ?

Căutarea lor pare a fi spectacolul variat al lumii, iar expresia unei asemenea căutări o dă cultura. Poţi lăsa logica undeva, în marginea culturii, sau poţi s-o faci *mesagerul* ei, ca Zeus pe Hermes.

6

Toate stau sub o judecată

După cinci scrisori despre logică, observaţia d-tale, spusă fără menajamente, este : „Vorbim în continuare despre logică, nu în ea. Am aflat

ce nu este logica, ce ar trebui să fie ea — așa cum am auzit-o din multe părți, în zilele noastre — dar nu și ce *este* ea.“

La încercarea noastră de a face un început efectiv, prin analiza unor propoziții care sânt clasice, măcar în sensul elementar că se predau în clase, replica d-tale vine și mai necruțător : „Să nu ne facem iluzia că obținem o perspectivă nouă, ba încă o logică a lui Hermes, dacă dăm sens nou unor propoziții banale, de speță : «Calul aleargă» sau «Socrate e muritor»“.

Atunci să încercăm un *alt* început, deocamdată tot cu o propoziție, dar în nădejdea că în curând vom putea vorbi despre altceva decât propoziții. Reamintind că nu orice propoziție este una logică — ceea ce totuși ar putea să spună ceva cât de cât nou, așa cum nou ar fi să spui că nu tot ce există este (ontologic) — vom propune o propoziție care nu mai sună banal și ar putea aduce prin ea însăși tot ceea ce am scos, aparent forțat, din primele două, anume propoziția : *Linia dreaptă este în realitate o elipsă.*

Să analizăm propoziția aceasta. Chiar la nivelul elementar, în materie de matematici, la care sântem, știm cu toții că linia dreaptă poate fi concepută ca o elipsă ale cărei focare s-au depărtat la infinit unul de celălalt. Dacă este așa, atunci toată geometria elementară ar putea fi înfățișată drept încercarea, prin trepte succesive, pornind de la linia dreaptă, de-a regăsi elipsa (adică în fond, de a reface geometria euclidiană până la secțiunile conice din Antichitate). Pentru uzul copiilor, geometria ar putea fi atunci prezentată ca o legendă, „Povestea prințesei regăsite“ :

La început a fost elipsa (în fond, conturul acela pe care-l percepem, cu o experiență comună, din prima clipă când privim în cei doi ochi ai unei ființe umane). Elipsa a început să se alungească, s-a alungit de tot și a devenit o *linie ;* dar linia a păstrat în ea amintirea elipsei, s-a frânt ca și cum ar fi tins s-o regăsească și a dat un *unghi,* iar întrucât unghiul, deschis cum era, nu amintea îndeajuns de elipsă, s-a prefăcut în *triunghi,* care era bun, căci readucea pentru prima dată conturul închis al elipsei, astfel că se putea întârzia mult la el, cum și întârzie geometrii, până ce triunghiul el însuși a trimis la *poligoane,* care, pe măsură ce-și înmulțeau laturile și deveneau mai regulate, regăseau ceva din curbura elipsei, o regăseau chiar pe deplin când deveneau la limită *cerc,* iar acesta ar fi putut opri povestea la desăvârșirea lui și a proprietăților lui (ca și Circe, cu cercul insulei ei, din povestea lui Ulise), dacă povestitorul nu ar fi știut că toate aceste proprietăți sânt cazuri particulare ale proprietăților elipsei, pe care o readucea acum pe scenă (sau

pe tablă) simplu, dezlipind din centrul cercului cele două focare. — Aceasta ar fi geometria elementară, prezentată ca poveste a prinţesei regăsite.

Vom lăsa deoparte foloasele didactice ale unei asemenea prezentări — bineînţeles dacă ar fi mai mult decât o fantezie — întâi, folosul că ar reda geometria elementară ca un întreg, iar nu ca „încă ceva şi încă ceva“, de natură să dezespere minţile tinere ; în al doilea rând, folosul că ar fi vorba de o expunere cu legătura. Vom releva, în schimb, că s-ar obţine o expunere *logică* a geometriei (care, ca tot ce e matematică, are o splendidă rigoare logică, dar nu *este* o logică) şi, astfel, s-ar putea face vădit oricui ce înseamnă o propoziţie logică şi nu una întâmplătoare.

Cu propoziţia „linia dreaptă este o elipsă“, de fiecare dată întregul se reflectă în parte, ceea ce ne părea a fi criteriul pentru câmpul logic. Fiecare parte este purtătoare de întreg (în cazul de faţă de elipsă, ca întreg şi lege), începând cu linia şi unghiul care, după cum se ştie, apare în toată varietatea lui sub semnul elipsei, de vreme ce aceasta poate fi trasată prin unghiul cu vârf mobil, făcut de un punct arbitrar din plan cu cele două focare. Aşadar fiecare parte este purtătoare de întreg, ceea ce numeam un holomer. Dar aşa stând lucrurile, propoziţia „linia dreaptă este o elipsă“ implică în ea o cvasi-infinitate de alte propoziţii, tocmai cele ale geometriei elementare, astfel încât logica nu mai trebuie întreprinsă din afară, prin acţiunea logicianului care combină o propoziţie cu alta, ci se oferă, poate întreagă, într-un singur câmp logic, redus aci la o propoziţie. De aceea am şi ales o propoziţie matematică (în locul uneia de tipul „Socrate e muritor“), socotind că, în cazul ei cel puţin, se poate vedea cum reuşeşte o simplă propoziţie, dacă e *logică*, să-şi facă singură şi dinăuntrul ei o infinitate de alte propoziţii sau, altfel spus : cum poate un singur câmp logic să conducă la universul logic.

Totuşi nu vom reţine nici exemplul acesta matematic, chiar dacă îl credem mai persuasiv, pentru început, decât altele. Matematicile sânt aur pentru logică, dar tocmai de aceea prezintă neajunsuri pentru reflexiunea logică : dacă întâlneşti aur peste tot, nu însă şi alte metale, este o întrebare în ce măsură mai poţi face o ştiinţă a metalului. (În lucrarea lui Octav Onicescu, *Principes de logique et de philosophie mathématique*, se arată limpede că logica matematicienilor are o singură valoare, cea de adevăr. Din păcate, o asemenea logică nu poate fi generalizată.) Pe de altă parte, matematicile sânt admirabile, dar le lipseşte ceva esenţial logicii : individualul. Nu poţi spune, decât abuziv, că linia dreaptă, unghiul sau triunghiul ar fi realităţi individuale. În schimb, în oricare alt domeniu al

culturii, ai de a face cu realităţi individuale ; poate că întreaga cultură nu e altceva decât o *meditaţie asupra individualului.* Ea nu poate renunţa, firește, la aspiraţia de a se ridica la general, la forme şi la logică, dar nu poate nici părăsi individualul, fără riscul pierderii de sine, ca astăzi, al omenescului, prin desprinderea lui de orice formă de natură. Aceasta înseamnă că o propoziţie ca „linia dreaptă este o elipsă“ reprezintă doar spectrul sau epura unei propoziţii logice, în timp ce propoziţia „Socrate e muritor“ — oricât de greu ar fi de arătat, de la început, că implică o infinitate de alte propoziţii — păstrează în ea individualul şi o dată cu el sorţii de a obţine o logică drept ştiinţă a formelor desprinse *din*, iar nu desprinse *de* ceva ; adică obţine luciditatea. Căci în timp ce logica lui Ares vrea victoria : rezultatul *adevărat*, logica lui Hermes vrea actul de luciditate : înţelegerea adevărată, „rezultatul cu drum cu tot“.

Sântem acum în situaţia de a determina o *primă formă logică :* cuplajul individualului cu generalul. Am început prin a determina — aşa cum se face în orice demers ştiinţific — *unitatea* de la care trebuie să plecăm : holomerul, respectiv individualul-generalul în indistincţia lor. Am stabilit, în al doilea rând, *operaţia* logică fundamentală, care era disociaţia. Acum întâlnim, ca prima formă logică, produsul acestei disociaţii, pe care nu-l putem numi „judecată“ (ori-cât am spune că ea se obţine prin disociere şi nu prin compunere), căci termenul restrânge la gândire : astfel că, făcând din judecată un caz particular, va trebui şi de astă dată să dăm un nume nou, folosind aceeaşi rădăcină greacă a disocierii şi judecăţii *(krinein)*, şi vom spune : *krinamen.*

Nu numai gândirea, ci tot restul, în procesualitatea petrecută cu sau fără o dislocanţă raţională, stă sub o „judecată“, un krinamen. Lucrurile de tot felul (ca lucrurile geometriei, în exemplul de mai sus) încep şi se poate spune că sfârşesc sub o judecată. Dacă ne mai este îngăduit o clipă să vorbim *despre* logica, nu în ea, atunci vom spune că ea reflectă formele şi conexiunile la care conduce o judecată iniţială şi pe care le va cântări — ieşind din logică şi privind-o ca un act de cultură — o judecată finală.

De pildă, în mare privind lucrurile, atunci când viaţa apare pe pământ (iar în zilele noastre, un savant ca Fr. Hoyle susţine că germenii ei au coborât din norii interstelari), vom spune că se produce un krinamen : un punct material sau un petic de ocean devin un individual cuplat cu ceea ce a devenit un general. Sau ca un alt exemplu : atunci când, în indistincţia hominizilor, unul sau câţiva obţin vorbirea articulată, o realitate individuală

s-a desprins de una generală, în cadrul unui krinamen. Sau, în cele mici şi omeneşti : când în indistincţia gândului creator apare un krinamen, el va aduce o primă cuplare a *materialului* de creaţie cu *sensul* formator, având astfel o faţă de individualitate şi una de generalitate. Un om, la rândul său, nu e decât ce este ; dar când îşi află „generalul“ şi se cuplează cu el, devine un krinamen viu. De fiecare dată s-a produs o „judecată“. Această „judecată“ scoate la iveală individualul şi generalul, în sensul că abia acum ele sânt ceea ce sânt, anume individual şi general (nicidecum că ar fi preexistente şi s-ar cupla apoi). Aşa cum până şi „calul aleargă“ nu înseamnă cal *plus* aleargă, ci alergarea calului, acum cu adevărat „linia dreaptă e o elipsă“ nu înseamnă linie plus elipsă, iar „Socrate e muritor“ nu înseamnă Socrate plus muritor, ci : pregătirea lui Socrate pentru moarte (cine nu se pregăteşte pentru moarte nu e muritor, şi, firește, cu atât mai puţin nemuritor). Dar acum, transcrisă fiind prin „Socrate se pregăteşte pentru moarte“, propoziţia arată, în logicitatea ei, că ea nu defineşte pe Socrate drept o simplă constantă individuală, venind să umple locul gol al unei variabile, ci denumeşte *variaţia* însăşi : viaţa lui Socrate, sub intimitatea cu moartea şi condiţia de muritor, îşi va da determinări anumite şi va intra în variate rapoarte cu sine. Iar aşa cum individualul intră în variaţie prin general, acesta şi el variază prin individual (condiţia generală de muritor, adică de om care se pregăteşte pentru moarte, devine alta prin Ahile, conştient că şi el va sfârşi, cum este cu totul alta în pregătirea pentru moarte din *Cina cea de taină).* Prin krinamen, deci, ies la iveală un individual şi un general nu numai în distincţia lor, dar — şi aceasta face posibilă cuplarea — în variaţia lor *solidară.*

Se numeşte astăzi o dublă variaţie legată : funcţie. Prima formă logică poate fi concepută ca o *funcţie.* Ajunşi la acest termen abstract, nu vom mai invoca de aci înainte simple exemple, cu materialitatea lor istorică (destinul lui Socrate) sau cu determinarea lor specifică (geometria elementară). Atât generalul, cât şi individualul trebuie să devină *forme* — acum forme abstrase din ceva, nu făcând abstracţie de orice —, astfel încât am putea să nici nu mai folosim termenul de krinamen, care a fost o simplă treaptă către forma „funcţie“. În măsura însă în care ideea de funcţie are în matematici şi chiar în logică accepţii oarecum diferite, dintre care unele acreditate, trebuie să păstrăm, folosindu-l cât mai rar, numele dat primei forme logice.

Deosebim deci prin krinamen şi vedem, *funcţional* legate, individualul şi generalul. Ce anume este generalul — privit formal, iar nu drept general

anumit, ca până acum — se știe. Dacă nu se știe, cu atât mai rău pentru umanitatea gânditoare, care, de la Aristotel și până azi, a spus că nu cunoaștem cu adevărat decât prin general, prin regulă, prin lege, și a investigat generalul ca atare. Când n-a crezut chiar în realitatea lui, cum nu crede așa-zisul nominalism, s-a instalat totuși direct în general, cu simbolurile și toate formalismele, investigând feluritele modalități ale generalului. Deci ar trebui să știm ce este generalul. În schimb, ce este *formal* individualul nu știm, sau ne place a spune că nu știm : *individuum est ineffabile*, spunem mai departe, cu medievalii. El *este* pur și simplu.

Dar dacă nu „este“ și formal, atunci rămâne să fie doar statistic (cum îi place astăzi științei să aibă și ea un caracter statistic), iar atunci nu este cu adevărat decât prin „colectiv“. Pentru *a fi*, ontologic, individualul trebuie să aibă un statut logic. Îl are ? Dar toată cultura pare să arate logicianului care este statutul individualului : este de a fi, în fond, o împachetare de generaluri. Individualul este locul lor de intersecție. *Acest* lucru îl vom găsi în istoria culturii (inclusiv a logicii), iar cu un individual formalizat, știința lui Hermes nu va rămâne o simplă hermeneutică (știință legată de individualul real), ci va deveni o logică : știința individualului formal.

*****

Să rezumăm, atunci : Avem o unitate logică ; unitatea se disociază ; produsul disocierii este un fel de judecată extinsă la lucruri, un krinamen ; acesta cuplează individualul cu generalul, devenite distincte ; generalul știm ce este, iar individualul este, formal, o împachetare de generaluri.

Să întreprindem oare logica, dacă lucrurile stau așa, prin despachetarea generalurilor ? Nu, individualul rămâne bine împachetat, cum este ; dar el naște logica prin cuplarea sa cu un general *în plus.*

7

Ce este individualul

Ce este omul, Doamne, ca să te gândești la el ? se întreabă psalmistul. Dar întreaga noastră cultură a venit să lărgească problema : ce este individualul ? se întreabă ea, chiar dacă, până la urmă, omul rămâne individualul cel mai uimitor. Logica, în orice caz, este datoare să-și pună de la început această întrebare, atât spre a da formă individualului, pe care tot restul culturii îl caută într-o materie anumită, cât și pentru că ea însăși,

logica, începe cu o reflecţiune asupra raporturilor dintre individual şi general.

Când însă generalurile singure sânt luate în considerare — ca în logica lui Ares, unde doar batalioanele, regimentele şi diviziile contează — atunci individualul este „de la sine înţeles“, ca o piesă de schimb, căreia i se poate spune constantă individuală, dar tot neînsemnată rămâne, sau ca o cărămidă care poate fi oricând înlocuită cu alta, dacă se sparge. Unor asemenea gânditori, care nu văd decât casele şi pentru care casele sânt făcute din cărămizi, le-ar prinde bine să treacă pe la şcoala broaştelor, din umorul britanic, unde se învaţă că şi cărămizile sânt făcute din case. Căci o casă este într-adevăr confecţionată, fabricată, înălţată din cărămizi, dar cărămizile sânt efectiv „făcute“ din casă, respectiv din ideea de casă, care stă la temeiul lor. Şi, la fel, mai pe drept s-ar spune că făina este făcută din pâine, din ideea de pâine, în timp ce pâinea este doar coaptă din făină. Dar trebuie să ai îndurare pentru cele neînsemnate, ca să le vezi însemnarea.

Logica lui Hermes pleacă de la îndurarea pentru cele neînsemnate şi pentru ridicarea lor posibilă la general. Nu toate se ridică la general, şi ele rămân atunci să cadă sub statistica generalului. Dar tocmai spre a vedea când şi cum se ridică ele la o logică a generalului, care va fi o logică a raporturilor dintre general şi individual, trebuie să ne întrebăm ce este, în neînsemnătatea lui, individualul. Dacă în cele confecţionate de om, ca o casă ori o pâine, partea este în chip firesc încărcată de idee şi de generalitate, deşi nu le vedem nici măcar aci, în realităţile individuale le vedem încă mai puţin. Ce idee şi ce generalitate să aibă individualul ? *Individuum est ineffabile.*

Individualul nu e totuşi chiar atât de inefabil, căci tot timpul îi dăm nume. Cel mult s-ar putea spune că e „inefabil“ pentru că trebuie să-i dăm prea multe nume. Dar există o noimă în numele pe care i le tot dăm, iar noima aceasta poate duce la „forma“ individualului. Când spui peştelui peşte, îndată îţi dai seama că nu ai denumit un peşte anumit, ci pe toţi ; că aşadar numele exprimă o generalitate. Dacă vrei să vorbeşti de unul anumit, trebuie să spui : „peştele acesta“ ; numai că „acesta“ este un fel de a arăta (adjectiv demonstrativ i se spune, când de fapt este semnalizarea unui gest demonstrativ), iar nu un nume. Dar poate fi şi altfel, cu numele.

Apare pe lume un ins şi i se spune Socrate ; toată lumea îl va denumi aşa. Dar sânt foarte mulţi „Socrate“ în comunitatea greacă, aşa încât până şi numele propriu este un fel de generalitate. Trebuie să mai dai un nume ca să

determini pe omul acela : trebuie să spui „Socrate, fiul lui Sophroniskos“. Iar la rândul său şi Sophroniskos reprezintă o generalitate, nu numai pentru că poate denumi oricâţi alţi oameni, dar pentru că apare aci cu funcţia de „tată“, care e limpede o generalitate.

Aşadar, pentru a determina un individual au fost necesare două generalităţi. De la început, s-ar putea spune că denumirea determinatoare a unui om se face prin două coordonate, una a numelui de botez, alta a celui părintesc, la antici, sau de familie, la moderni. S-a creat astfel un „spaţiu onomastic“ cu două dimensiuni, prin care singur, ca într-o geometrie analitică plană, poţi determina o realitate individuală, adică poţi fixa un punct real în sânul societăţii. Dar de cele mai multe ori două dimensiuni nu ajung : trebuie să adaugi o a treia, spunând „Socrate al lui Sophroniskos, din demul cutare“, aşa cum astăzi adăugăm numele tatălui între cel de botez şi cel de familie. Când însă nici în spaţiul tridimensional punctul individual nu este sigur fixat, atunci este necesară o a patra dimensiune, o a cincea… Generalurile determină individualul.

Treeînd acum din spaţiul onomastic în cel logic, ne apare izbitoare spaţialitatea creată de ceea ce se numeşte „definiţie“. Să admitem, o dată cu toată lumea, că o definiţie se face prin gen proxim şi diferenţă specifică, iar atunci este vădit că s-a creat un spaţiu bidimensional, în acest spaţiu se precizează perfect o definiţie ; dar definiţia este ea însăşi o generalitate. Două generaluri libere s-au încrucişat spre a da, în cazul ei, o generalitate legată. Individualul însă nu se „defineşte“, el se determină, şi, de aceea, în Antichitate Porfir nu s-a mulţumit să caute definiţii şi spaţii definitorii, ci a descris un spaţiu determinator. Cu cele cinci „voci“ ale sale, care reiau genul şi diferenţa specifică din definiţie şi le adaugă specia, caracterul propriu şi accidentul, el a creat un spaţiu pentadimensional. Ce se determină într-un asemenea spaţiu ? Porfir poate să n-o spună, aşa cum n-o spun în general comentatorii săi, dar este limpede că funcţia posibilă a celor cinci voci, dacă ele sânt scoase din inerţia tabloului lor, este *de a întemeia individualul.* Orice individual are un gen, o specie, o diferenţă specifică, un caracter propriu şi un accident, determinându-se complet prin ele. Un spaţiu pentadimensional s-a ivit astfel în istoria logicii, făcând dovada că individualul ar putea fi privit ca locul de intersecţie a cinci generaluri.

Dar vocile lui Porfir nu sânt decât o metateorie, s-ar spune astăzi, asupra teoriei categoriilor ; sânt un fel de antecategorii, de antepredicamente, cum au fost numite. Iar la categoriile aristotelice apare deschis individualul ; el

este „substanţa primă“. De vreme ce totuşi nici Aristotel nu a declarat lămurit că rostul categoriilor, ca expresiile cele mai generale asupra lucrurilor, este de a determina individualul, el a creat nesfârşite probleme comentatorilor cu categoria primă a substanţei, care este şi substanţă „primă“, adică individual, şi substanţă „secundă“, adică specie şi gen. Dacă nu admiţi că prima categorie este a individual-generalului, atunci apar unsprezece categorii în loc de zece, câte sânt în tablou. Vom prefera să spunem că individualul, ca substanţă primă, este punctul de convergenţă al tuturor categoriilor şi că acestea, cu generalitatea lor, vin să arate tocmai care sânt coordonatele individualului. Acum orice individual poate fi determinat printr-o substanţă secundă şi prin cantitate, calitate, relaţie, temporalitate, spaţialitate, poziţie, ca şi prin ce face el, prin ce suferă şi ce posedă. Un spaţiu logic decadimensional a fost creat spre a determina individualul.

Vom lăsa deoparte aspectul nou al relaţiei dintre spaţiul pentadimensional porfirian şi cel decadimensional aristotelic, în lumina nevoii, fie şi nemărturisite, de a determina individualul. Câştigat este, poate, faptul că individualul cel inefabil poate fi determinat şi că determinarea lui se face în sânul unui spaţiu logic, prin dimensiunile generale, al căror loc de intersecţie îl fixează. Spaţiul bidimensional, pentadimensional, decadimensional captează însă numai spectrul individualului. Ştiinţele, abia, vor pune în joc dimensiuni generale variate (legile lucrurilor), ce nu se reduc la cinci voci şi zece categorii, astfel că spaţiul lor logic va fi multidimensional. Toată cunoaşterea ştiinţifică ar putea fi privită ca o vânătoare a individualului cu armele generalului.

Dar nu numai cunoaşterea ştiinţifică face aşa, ci şi o modalitate artistică, mai apropiată de spiritul ştiinţei decât oricare alta : romanul. Ce este un roman ? Am spune că este determinarea, cu mijloace şi finalităţi artistice, a unei situaţii individuale : a unui destin uman sau a unor destine împletite, a unei constelaţii sociale, reale ori închipuite, a unui fotomontaj de întâmplări exterioare ori interioare, ce ţin laolaltă. Romancierul a plecat la vânătoare de individual şi vrea să poată spune „asta este asta“, până la nuditatea realului *tel-quel* din noul roman modern. Dar ca să poată spune aşa, el trebuie să confere situaţiei individuale spaţialitate ; iar pentru că două, cinci sau zece dimensiuni nu-i ajung — căci el nu „defineşte“ situaţiile sale individuale, nici nu le fixează simplu într-un insectar logic — va trebui să afle noi dimensiuni şi să creeze o spaţialitate mai densă, până la n-

dimensionalizarea realului său. Autorul bun are însă măsura spațialității dense pe care a invocat-o, după cum interpretul bun știe să redesfacă generalurile din împletirea lor. În principiu, totuși nimic nu deosebește demersul romancierului de a reda individualul, de cel prin care Porfir sau Aristotel captează individualul. Iar dacă umbra acestora, sau romancierul de astăzi s-ar indigna de o asemenea alăturare, să ne mărginim a spune că, în orice fel ar trebui captat și redat individualul, științific ori artistic, condiția lui este de a fi locul de interferență al generalurilor.

Sântem purtați, o dată cu toate, de generaluri. „Fiecare făptură, fie și de o minută, are legi eterne îndărătul ei“, s-a putut spune. Sântem anume, ca realități individuale, la o răscruce de generaluri, iar individualul acesta, pretins inefabil, nu este decât punctul exact al răscrucii. Într-un sens, așadar, individualul nu „este“, doar generalurile sânt, adică exact pe dos de cum spune nominalismul. Noi (și nu generalurile) sântem un simplu nume, cel al unui nod de căi, materiale, biologice și spirituale. Dar la rândul lor, ce ar fi generalurile fără întâlnirea lor, adică fără această focalizare în individualuri ? Nici ele nu există ca subzistente libere într-o lume posibilă, ci „este“ doar cuplarea generalului cu individualul. *Acest* lucru nu vrea să-l vadă nominalismul, iar cine gândește nominalist nu poate face decât o logică de forme goale. Numai că viciul nominalismului nu este de a refuza să adâncească generalul ; este de a nu da socoteală adâncită de instanța pe care tocmai se sprijină : individualul.

Aci însă trebuie făcută despărțirea de ape, care autorizează logica să dea forme semnificative în locul formelor goale. Dacă analiza individualului îl dezvăluie pe acesta ca o împachetare de generaluri, atunci s-ar părea că nu rămâne de întreprins decât despachetarea lui în generalurile din care a fost alcătuit, iar termenul nostru de „individual-general“ n-ar mai spune nimic, de vreme ce orice individual este un pachet de generaluri. Dar despărțirea de ape care trebuie făcută este cea dintre cercetarea științifică și reflexiunea filozofică (sau logică). Într-adevăr, cunoașterea științifică dezarticulează individualul și scoate la lumină legile, respectiv generalurile care l-au făcut posibil : ea arată care îi sânt dimensiunile și-i dă astfel o spațialitate inertă, una în care se fixează lucrurile, ca în tabloul categorial sau al lui Porfir. Spațialitatea logică adevărată, în care se vor petrece procese și în care rațiunea dislocantă își va face exercițiul ei, este abia cea pe care o aduce cuplarea individualului cu un general anumit și nou.

Iar aceasta este spaţialitatea pusă în joc de filozofie, pentru care problema principală nu este fixarea, ci devenirea. Se poate face logică din amândouă perspectivele, iar prima logică, a inertului, este cea care s-a şi făcut, istoriceşte, şi în care procesul a trebuit să sfârşească la calcul, adică la scoatere mecanică din inerţie. Ne interesează aci a doua logică, în care procesul rămâne proces. Când linia dreaptă — care poate fi privită din oricâte perspective generale — este considerată, din perspectiva elipsei, ca modalitate generală privilegiată, atunci geometria euclidiană devine un proces logic continuu (şi orientat, în sensul refacerii elipsei). Când o varietate biologică, după Darwin, îşi găseşte modalitatea generală potrivită ei, ea devine o specie. Când un om, purtat de atâtea generaluri cum este, îşi află unul nou al cărui purtător să fie, atunci destinul său devine „logic“. Prin generaluri de care este purtat şi pe care le dezvăluie ştiinţele, individualul rămâne fixat ; prin generalul nou, în schimb, al cărui purtător devine, individualul intră în procesualitate.

A fost necesară analiza individualului spre a arăta că el nu e altceva decât o condensare de generaluri ; că deci, de la început, între individual şi general există o intimitate, ele fiind feţele aceluiaşi real. Dar numim „individual-general“ doar pe cel care iese din inerţia logică, având un general *în plus.* O aşchie de fier cade la pământ, dacă e liberă, sub o lege sigură, care o ţine sub regimul de necesitate al oricărui corp greu ; dar aşchia poate fi atrasă de un magnet, intrând într-alt regim de necesitate. Un individual stă bine asigurat unde este, sau se desfăşoară în chip inert, după legile sale ; dar când el — şi cu atât mai mult fiinţa umană — intră sub alt regim de necesitate decât cel al inerţiei lui (ca acceleraţia în fizică), el se prinde într-o situaţie pe care singură o numim „logică“.

Ce anume deosebeşte individualul electrizat prin situaţia logică în care s-a prins, de individualul statistic ? Să răspundem metaforic, înainte de a încerca să răspundem raţional : acelaşi lucru care deosebeşte o linie dreaptă simplă de linia dreaptă, caz particular al elipsei ; în speţă, o întreagă geometrie.

8

Triunghiul logic

Am înţeles să facem dreptate individualului — constaţi d-ta — şi până la urmă facem dreptate tot generalului, arătând că individualul este doar o

împachetare de generaluri. Totul seamănă cu Revoluţia franceză descrisă de Hegel : insul se luptă pentru drepturile *sale*, şi triumfătoare iese voinţa generală, cu rigorile *ei*. Ce a câştigat individualul ?

Dar în logică lucrurile se petrec ceva mai echitabil decât în istorie, în logică apare la timp un al treilea, care poate pune ordine între individual şi general. Ca şi geometria plană, care este ştiinţa triunghiului, după câte s-a spus, logica începe cu trei termeni, respectiv cu triunghiul făcut de ei : generalul, individualul şi determinaţiile lor. Atunci, generalul îşi pierde suveranitatea absolută şi îşi face lucrarea logică la rând cu ceilalţi doi termeni.

Când un individual, fixat de generalurile sale cum este, se deschide către un general nou, atunci se iveşte, ca un al treilea, determinaţia, şi cu aceasta devenirea logică. Se creează o situaţie logică prin ieşirea din fixaţie, datorită generalului nou, cum este nou muritorul logic faţă de cel statistic, la om. Existau şi până la apariţia generalului celui nou determinaţii ale individualului subsumat generalurilor, dar ele erau tocmai determinaţii de subsumare. Erau expresii ale inerţiei individualului şi deci nesemnificative ca determinaţii, aşa cum sânt executările de comenzi. Comandantul decide şi subalternul execută. Legea prescrie şi realitatea individuală se supune. Dacă vrem să vorbim aci de logică, nu mai avem cum s-o deosebim de mecanică ; şi de aci mecanicismul.

Aşa ne apare — dar numai ne apare — lumea materiei moarte, cu inerţia ei. În fapt, s-au petrecut şi în sânul ei deschideri ale pachetului de generaluri către un general nou (altminteri cum s-ar fi ivit substanţe şi realităţi diferite ?) şi ele se petrec încă, iar atunci mecanicul trece în logic. Dar de aceea şi trebuie să întreprindem logica, după câte ni se pare, în spiritul lui Hermes, de *sus* în jos, altminteri nemaiexistând putinţa de-a deosebi între mecanic şi logic. Ele nu sânt în contradicţie oarbă, cu înţelesul obişnuit al acesteia, ci în contradicţie unilaterală : numai mecanicul contrazice logicul, nu şi acesta mecanicul, care ar putea fi un caz limită al logicului.

Oricum ar fi, cu un general nou, care scoate din inerţia lui individualul, apar determinaţii care să nu mai reprezinte o simplă executare de comenzi. Acum, determinaţiile devin un termen de intermediere între individual şi general ; ba chiar mediul devine „mediu“ în dublu sens : nu numai de intermediere între primii doi termeni, ci şi de învăluire a lor, ca un mediu în care ei îşi caută adeverirea. În logica lui Hermes, echivocul limbilor naturale (care nu este întâmplător, ci plin de sens adesea), departe de a

nemulțumi, poate fi pus în valoare ; iar un termen ca „mediu“, care indică și mijlocire și bună învăluire, ar putea spune ceva reflexiunii logice.

Dar cum se naște reflexiunea logică o dată cu și prin triunghiul logic pe care-l invocăm ? Ea se naște limpede și la o dată sigură a istoriei, prin *silogism.* S-a spus pe drept de către istorici că n-ar fi existat o știință a logicii dacă nu apărea silogismul. Logica veche nu se reduce la silogistică — este o nedreaptă simplificare a ei, pe care și-au îngăduit-o prea des modernii — dar abia silogistica a atras atenția asupra altor forme logice, ca și asupra inferențelor, a deducției și a tot ce face corpul logicii tradiționale. Nu este nevoie să arătăm că, oricât a putut fi de nesocotit, silogismul rămâne o mare descoperire, care își recapătă ceva din demnitatea trecută chiar în zilele noastre. (Au arătat-o, într-o remarcabilă lucrare, *Silogistica. Teoria clasică și interpretările moderne*, Ion Didilescu și Petre Botezatu.)

Ceea ce vom cuteza să spunem este că, o dată cu silogismul, se naște logica, pentru că, în configurația aceasta de gândire, sânt puși în lumină termenii logici : individualul, generalul și determinațiile. Au fost numiți altfel : subiect, predicat și termen mediu, iar în timp ce ultima denumire era potrivită la culme, primele două au creat numai neajunsuri. *Subjectum* ar fi ceea ce stă sau zace la propriu (ca în grecescul *hypo-keimenon*) într-o centralitate inertă, în timp ce predicatele s-ar roti în jurul său ca într-un mic sistem planetar. Dar denumirile nu spun nimic despre natura termenilor, iar de cele mai multe ori în premise subiectul devine predicat și predicatul subiect, în schimb mediul, căruia Aristotel i-a arătat atâta atenție, este cu adevărat miezul silogismului. Cine nu ia în considerare mediul (ca în transcrierea silogismului prin implicație : dacă **a** revine lui **b** și **b** lui **c**, atunci **a** revine lui **c**) nu ia în considerare silogismul.

Să spunem atunci, dintr-o dată, ce ni se pare a fi mediul : el este holomerul, cum l-am numit, individual-generalul, partea-tot. Din mediu se face silogismul, care — ca și judecata simplă — este o *descompunere*, o discluziune, o disociație, iar nu o compunere, cum este înfățișat de obicei. Holomerul-mediu se descompune în individual, de o parte, în general, de alta, ținându-le și mai departe legate, în expansiunea lor. Din mediul „om“ se desprind, de o parte, condiția generală de muritor, de alta, cea individuală de atenian, sau unii greci, sau toți grecii (căci de un „individual“ este în fiecare caz vorba, independent de cantitate) ; ca fiind *oameni*, aceștia sânt muritori. De fiecare dată, cu fiecare silogism, ni se pare că putem arăta cum

se naşte forma desfăşurată, sub o triplicitate, prin descompunerea holomerului.

Că silogismul nu este o compunere, ci o descompunere o pot arăta silogismele implicite ale vorbirii (la care se va fi gândit fără îndoială descoperitorul silogismului, când a spus că orice demonstraţie este un silogism). Principala şi cea mai semnificativă concentrare a silogismului este cea cauzală : „Toţi grecii sânt muritori *pentru că* sânt oameni“. Dar şi reciproca e adevărată, într-o măsură : aproape orice enunţ cauzal poate fi desfăşurat silogistic ; iar cum demonstraţiile se fac îndeobşte prin ridicarea la cauză, silogismul este adesea neexplicat.

Ba îl poţi găsi până şi într-o exclamaţie a vorbirii. Când un ţăran exclamă către ai săi : „Latră câinele !“ el gândeşte silogistic : Ori de câte ori latră câinele, este un străin la poartă etc. Am putea spune atunci că lătratul câinelui este holomerul, din care se desprind : sensul general amintit, ca şi actul individualizat în timp şi loc, ce se produce. Silogismele nu figurează numai în demonstraţii, ci se plimbă printre noi ; dar de orice fel ar fi, ele pot fi înţelese ca descompunerea unui mediu, a unui miez de gândire (eventual şi de realitate, dacă ne place să spunem cu Hegel că există şi un silogism al lucrurilor). Iar prin descompunere ies la iveală cei trei termeni, pe care îi putem privi drept ontologici dintr-o perspectivă, dar acum trebuie să-i considerăm drept deopotrivă logici. Cu ei, desfăşuraţi şi organizaţi cum sânt, silogismul este prima configuraţie logică *saturată*, ce ne-a stat sub ochi ; şi de aci noutatea lui în istorie.

Dar dacă înţelegem aşa silogismul, drept o configuraţie logică saturată, atunci *îl şi depăşim.* Există şi alte modalităţi de rostire care pot fi logic saturate. Se ştie că în silogism nu pot încăpea decât propoziţii categorice ; sau în sens larg, nu se poate vorbi logic decât la modul indicativ. (O rugăminte este şi ea o rostire, dar nu o propoziţie adevărată ori falsă, spune de la început Aristotel ; o întrebare nu este un „gând“, declară Frege, pentru că nu este adevărată ori falsă — ceea ce te poate pune pe gânduri, făcându-te să te întrebi cum va fi „gândit“ el ?) Modurile celelalte, conjunctivul, optativul, imperativul, n-ar avea în principiu regim logic. În măsura în care ştiinţele spiritului, unde sânt în joc „valori“, folosesc astfel tocmai modurile indirecte, ele s-au văzut excluse de la binefacerile gândirii logice.

Când însă părăseşti logica propoziţiilor sigure, ca şi logica predicatelor şi subiectelor, trecând în lumea determinaţiilor, a individualului şi generalului, tabloul se schimbă cu totul. Pot comporta un tratament logic şi

alte rostiri, cu alte valori decât adevăr şi fals (şi de altfel ce este „adevăr“ în propoziţiile acceptate ca atare, dacă nu tocmai adecvaţia individualului cu generalul, prin determinaţii ?), iar în acest caz logica lui Hermes, care este în primul rând a ştiinţelor spiritului, începe sau măcar încearcă să le facă dreptate în formă, încetând să fie o simplă veleitate.

Astfel, în orice versiune a logicii lui Ares, cea cu propoziţii la indicativ sau cu enunţuri categorice, o rostire de mare răspundere *logică*, aşa cum este „iubeşte şi fă ce vrei“, a lui Augustin, nu ar avea sens. Totuşi acest *ama et fac quod vis* a tulburat conştiinţele culturii europene prin ceea ce în aparenţă i-ar contrazice sensul : prin ordinea pe care o poartă în el. Oricine a adâncit rostirea aceasta, în contextul ei, a înţeles că, atunci când iubeşti cu adevărat, nu mai eşti în arbitrar : faci ce trebuie. Iubirea în acest înţeles mai adânc (acea iubire din care şi Hegel făcea un exemplu imediat pentru dialectica sa, din păcate nu şi pentru logică, pe care o lăsa acolo unde o găsise) este întotdeauna de ceva general, chiar dacă n-ar fi iubire de divin, cum vroia Augustin. „Iubeşte şi fă ce vrei“ încorporează exemplar triunghiul logic ; rostirea nu conduce neapărat la inferenţe în formă, dar implică din plin inferenţe în fond. Căci „iubeşte“ înseamnă : tu, fiinţă *individuală ;* dar totodată, tranzitiv cum este, verbul deschide către natura *generală*, încorporată sau liberă, fără de care iubirea este evanescentă. Iar acum cade vorba neaşteptată „fă ce vrei“, care exprimă în fapt, ca puţine altele, tocmai libertatea, bogăţia şi noutatea *determinaţiilor* pe care şi le poate da individualul, sub regimul generalului nou ce l-a scos din inerţia lui umană. Dă-ţi orice determinaţii vrei ; ele toate vor sta sub acel *ordo amoris* care investeşte libertatea ta, până la a face din ea o veritabilă deducţie. Nu este un argument, nu e un silogism, nu e o demonstraţie, dar rostirea augustiniană are echilibrul şi adâncimea unei formaţii logice saturate. Când logica trece nepăsătoare pe lângă asemenea situaţii de ordine, ea însăşi nu este în bună ordine.

Nu credem a compromite triunghiul logic, sau a-l bloca în simple forme de rostire saturată fără desfăşurări logice, dacă îl trimitem să încerce prospecţiuni în zone pe care gândirea refuză de obicei să le exploreze. Ni s-a părut că până şi silogismul putea fi activ şi altundeva decât în demonstraţii. Cu acest precedent, sub riscul pe care şi-l ia orice gând proaspăt încă, am fi ispitiţi să proiectăm triunghiul peste rostiri (şi eventual, mai târziu, peste procese) care n-au beneficiat încă de nici o indulgenţă a gândului, rostiri degradate sau chiar infamante. Cine spune „te du dracului“

nu ştie, ca şi ţăranul care emite silogisme, cât de prins în plasa logicului este. Am pus intenţionat verbul expresiei sub formă directă („te du“) spre a face vădită folosinţa, semnificativă în limba mai veche, a dativului. Iar „te du dracului“ este expresia unei pierderi şi dăruiri de sine, ca în „aşterne-te drumului“, şi nu o simplă călătorie în infern, ca în „du-te *la* dracu“. Tu, fiinţă individuală, predă-te acum acelei ordini generale, unde ştiu eu bine ce determinaţii te aşteaptă. Expresia invocată este perfect saturată logic ; şi, de aceea, în nedemnitatea folosinţei ei practice, posedă o demnitate teoretică.

Cu triunghiul logic, prezent în silogism, dar şi în zone aparent străine de rigoarea logică, toată problema investigaţiei se schimbă. Trebuie invocaţi cei trei termeni, fie în formaţii logice saturate, fie în formaţii cu valenţe nesatisfăcute, prin precaritatea unuia din termeni. Raţiunea dislocantă va acţiona şi în unele şi în altele, dând conţinut logicii lui Hermes. Relaţia binară este prea săracă spre a putea da socoteală de bogăţia logicului, ea căzând în mecanic. Relaţia ternară aduce o promisiune. Va ţine promisiunea ?

9

Când mediul extern trece în mediu intern

Nu este numai cutezător, poate fi chiar grotesc să vezi totul răsturnat, cum vedeau medievalii arborii, după o sugestie a lui Aristotel, drept un fel de realităţi „însufleţite“, cu capul în pământ, de unde-şi trăgeau seva, şi cu picioarele în aer. Dar oameni sântem, şi când pătrunde o idee în cugetul unui om, nu mai este nimic de făcut decât să-i îngădui a trage toate consecinţele ideii, chiar dacă nici el nu ştie care sânt ele, şi să-l asculţi, sau atunci să-l laşi să predice în pustiu.

Logica lui Hermes pare să pretindă a răsturna aproape totul, în venerabila ştiinţă al cărei nume îl invocă : pentru ea, raţiunea de pildă nu este o formă de unificare, ci una de diversificare, pornind de la o unitate (pe care am numit-o holomer) ; procesele şi chiar formele logice, ca judecata şi raţionamentul, nu se obţin prin concentrare şi compunere, ci prin disociere şi descompunere ; ca atare raţiunea, cel puţin cea logică, nu ar fi o forţă agregantă, ci una dezagregantă, ba tocmai de aceea ar fi „raţiune“, pentru că este în măsură să păstreze legi constante într-un univers în expansiune ; în sfârşit, totul pleacă, în logica lui Hermes, întocmai ca pe plan ontologic, nu de la simplu la complex, ci de la o complexitate structurată, respectiv de la

un triunghi logic, a cărui tensiune lăuntrică ar genera distensiunile şi conexiunile logice, din gândire, din simboluri, sau din realul în organizată devenire.

Pornind de la holomer, adică de la un individual-general iniţial (în care individualul şi generalul nu sânt distincte, ba nici nu există ca atare încă, ci vor apărea abia prin descompunere), am ajuns la triunghiul logic alcătuit din individual-determinaţii-general, pe care l-am putut ilustra nu numai cu silogismul — generator al logicii propriu-zise, după cum se ştie, oricât l-ar desconsidera unii, astăzi — dar şi cu alte formaţii de gândire şi rostire.

Să lăsăm totuşi deoparte, deocamdată, toată bogăţia de aplicaţii a ideii de „formaţie logică“, saturată ori nu — cu sorţii ei de a da socoteală fie de vicisitudinile, fie de reuşitele din toate actele de viaţă spirituală, inclusiv cele de cunoaştere, aşadar de a da socoteală de întreaga cultură, aşa cum este normal să năzuiască o logică a lui Hermes — şi să întârziem încă o clipă asupra silogismului, ca expresie, *aparent* desăvârşită, a formaţiei logice pe bază de triunghi logic, uitând aşadar o clipă că, în desăvârşirea sa, silogismul ascunde o săvârşire logică şi un fel de lucrare valabilă aproape pretutindeni.

Ce se întâmplă într-adevăr, din perspectiva aceasta, în silogism ? Se întâmplă — spectral şi formal — ceva care ar putea da un sens, cum arătam, atât vorbei lui Aristotel cum că orice demonstraţie este un silogism, cât şi celei a lui Hegel cum că întreg realul, cu divin cu tot, este în fond silogism : se întâmplă anume o trecere a mediului extern în mediu intern.

O asemenea trecere ni se va părea a fi însăşi lucrarea esenţială a spiritului, care transformă tot ce este „exosomatic“ în „endosomatic“, cum s-a spus în biologie şi cum s-ar petrece lucrurile şi în restul realului. Se întâmplă aşadar ceva care va face ca tot ce ne învăluie din afară să fie, prin conştiinţa noastră, un „înăuntru“, sau, cum spunea frumos Aristotel, ceva care face ca „sufletul să fie toate lucrurile“, într-un fel ; sau încă, se întâmplă aşa cum spunea W. von Humboldt despre limbă, cum că ar fi *das sprachliche Umfassen der Welt in das Eigentum des Geistes* (*Opere complete* în limba germană, vol. IV, p. 27).

Procesul acesta de conversiune, pe care-l va formaliza (până la un punct doar), cum vom vedea, silogismul, este efectiv de întâlnit pretutindeni. Aşa cum s-a spus de către biologi (cu un exemplu pe care nu şovăim să-l invocăm cu fiecare prilej, ca fiind cel mai lămuritor), că marea cea sărată, în sânul căreia a apărut viaţa, a fost preluată şi inclusă de mamifere în sângele

lor, care este acum ca şi o hrănitoare mare lăuntrică, la fel se poate spune că specia, exterioară exemplarului individual, devine instinct intim de reproducere şi *nisus* formator în individ ; că deopotrivă cultura, în sânul căreia ne ivim şi de care sântem învăluiţi, prin educaţie şi instrucţie, devine de la un moment dat şi în anumite exemplare alese un fel de mediu intern ; că divinul, în religiile tribale prin asimilare a totemului şi în religiile superioare prin împărtăşire şi împărtăşanie, se preface în substanţă lăuntrică a credinciosului ; că Spiritul obiectiv al lui Hegel poate deveni, în unele cazuri, spirit subiectiv ; că relaţiile de producţie trec limpede în afirmarea de sine a câte unei personalităţi ; că limba, exterioară vorbitorilor ei cum este, poate deveni la cei aleşi, poeţi, gânditori sau simpli bine-grăitori, propria lor virtute intimă ; că legile juridice şi morale, exterioare insului cum sânt, pot sfârşi prin a fi, la un moment dat, norme interioare ; şi că valorile omului, exterioare şi ele cum îi sânt, devin, la cei bine hărăziţi, principii dinăuntru creatoare.

În definitiv, s-a numit geniu (şi există o genialitate şi a naturii dacă ştim s-o surprindem) tocmai cel care prescrie alte legi, fără a ni se spune întotdeauna că geniul s-a hrănit din substanţa mediului său extern, pe care l-a prefăcut în mediu intern, într-o măsură atât de puternică, încât a sfârşit prin a face din sine un mediu extern pentru alţii şi alte realităţi.

Dacă acum ne gândim — din perspectiva acestui proces exemplar, pe care logica şi l-a însuşit cu silogismul şi de care va trebui să dea socoteală mai departe sau *într-alt* fel, dar tot în chip formal — la un exemplu material ori la o invenţie tehnică pe care s-o putem socoti reprezentativă pentru conversiunea mediului extern într-unul intern, atunci nu ne poate veni în minte un exemplu mai sugestiv decât şenila, tancul. Şenila exprimă, ca realizare omenească, tot ce poate fi mai filozofic în sânul realităţii şi ea poate fi socotită invenţia cea mai uimitoare, întrecând cu mult, ca semnificaţie speculativă, invenţia avionului, a rachetei, a radarului sau a acelei maşinuţe de calculat, care nu face decât să pună în valoare rapiditatea fluxului electronic, spre a opera cu simple adunări.

Într-adevăr, şenila este vehiculul ce se aşterne drumului (ca în versul popular românesc) şi pentru care, ca la orice vehicul, drumul ar trebui să fie mediul extern, dar care a preluat asupra ei şi în ea drumul, devenind vehiculul cu drum cu tot, aşa cum a vroit Hegel să aibă drept „adevăr“ rezultatul cu drum cu tot, sau aşa cum a năzuit întotdeauna filozofia să aibă Unul cu multiplu sau cu divers cu tot. Aşa fiind, şenila ilustrează însuşi

spiritul analitic, în sens bun, al raţiunii infra-şi extraumane, un spirit ce nu are acum nevoie să pună în joc cuţitul, bisturiul (cel mai nefilozofic obiect din sânul realităţii, cum ni s-a părut întotdeauna), spre a obţine descompunerea, dezarticularea şi analiza, ci care „analizează“, desfăcând în părţi, prin desfăşurarea de sine, unitatea sintetică necompusă pe care o reprezintă ea, şenila.

Întocmai „mediului“ silogistic, şenila dă, prin deplasarea ei, cei trei termeni fundamentali, de astă dată perfect materializaţi. Ea dă întâi generalitatea drumului, în orice parte şi oriunde s-ar îndrepta, aşadar o generalitate ca şi absolută (căci nu mai este vorba de o cale anumită, ci de orice cale, ca într-un adevărat Tao chinezesc) ; ea trădează apoi, cu făptura ei de vierme, dar de vierme ce are drumul în el şi nu se târăşte pe drum, individualul, în versiune mecanică ; şi tot şenila dă, atât sieşi ca realitate individuală, cât şi drumului ca realitate generală, determinaţii, care sânt în acelaşi timp libere şi necesare, libere pentru că ea se deplasează oriunde şi necesare pentru că totuşi deplasarea ei stă sub legea drumului.

Ceea ce devine vădit, cu exemplul acesta material, este faptul — rămas oarecum ascuns în silogism — că mediul se distribuie fără să se împartă. La fel cum mediul „omenescului“, holomerul din silogismul clasic asupra lui Socrate, se distribuie fără să se împartă, în oricâte exemplare umane care-şi trăiesc viaţa ca o pregătire pentru moarte, acum mediul extern al drumului se distribuie fără să se împartă în oricâte vehicule, care au izbutit să atingă stadiul de vehicul cu drum cu tot. Ba, într-un sens, exemplul material şi mecanic al şenilei ar putea fi mai potrivit încă decât silogismul, pentru relaţia „logică“ dintre cei trei termeni, căci mediul dispare până la urmă în concluzia silogismului sub chipul termenului mediu, el făcând doar funcţia de legătură între individual şi general, pe când „drumul“ înfăşurat al şenilei se păstrează.

Rămâne de văzut dacă silogismul, oricât de caracteristic părea la început pentru procesul logic, nu pierde ceva esenţial din acesta, anume triplicitatea, silogismul dovedindu-se — aşa cum o şi arată Aristotel şi logicienii clasici — mai degrabă un *procedeu* decât un proces logic desăvârşit.

Va trebui aşadar cercetat dacă, la mijloc, între formaţiile logice cu adevărat saturate, care, tocmai pentru că păstrează prea bine articulaţi cei trei termeni, sânt în odihnă logică, iar nu în procesualitate (cum era celebrul „iubeşte şi fă ce vrei“) şi între formaţiile logice, provizoriu şi doar metodic saturate, cum se dovedeşte a fi silogismul ca simplu procedeu de gândire,

nu ar rămâne de găsit veritabile procese logice (altele decât conexiunile exterioare din logica modernilor şi contemporanilor), adică procese care să nu rezolve triadicul în diadic.

Este, în formaţiile logice saturate, o desăvârşire fără săvârşire sau fără una logică, după cum în formaţiile logice *provizoriu* saturate, ca silogismul, este o desăvârşire cu scop imediat şi lipsită de orizont speculativ. Ar rămâne astfel de stabilit, în punctul la care am ajuns, în ce măsură procesualitatea cu toţi cei trei termeni laolaltă este posibilă, ea dând cu adevărat măsura logicului.

În felul acesta, două căi par a ne sta înainte (căci, din nefericire, reflexiunea logică nu are la dispoziţie orice cale, ca şenila). *Întâi*, să urmărim procesualitateă ce s-ar naşte din precarităţile logice, un fel de precarităţi aidoma celor ontologice, sau maladiilor spirituale omeneşti stabilite pe baza lor, unde unul din cei trei termeni nu este nicidecum absent, dar unde carenţa lui sau încercarea de a-l refuza duc la săvârşire, în lipsa desăvârşirii triadice, iar la om duc, cu aşa-zisele lui maladii spirituale, la marile lui creaţii. Pe această primă cale, a precarităţilor logice, vom întâlni — o spunem de pe acum — şase tipuri de judecăţi (aşa cum erau şase tipuri de maladii), care se opun într-un fel judecăţilor din tabloul clasic, unde se vorbea mai degrabă de cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea judecăţilor, nu de *natura* lor, cum vom vedea că se întâmplă aci, în cazul judecăţilor (sau lărgit spus : al krinamenelor), pe baza celor trei termeni : individual, determinaţii, general.

Dar, *în al doilea rând* (iar aceasta este sarcina cea grea care ne stă în faţă şi pe măsura căreia nu ştim încă dacă, interpreţi ai Interpretului cum sântem, vom reuşi să fim), va rămâne de încercat, de iscodit, de născocit şi poate până la urmă de stabilit, în ce fel au devenire totuşi logică cei trei termeni, o dată atinşi.

Poate — s-o spunem iarăşi de pe acum — vom ajunge la o logică a tematicului, în locul uneia a theticului, care e una a simplei puneri (cu opuneri, asocieri, disocieri şi cine ştie ce înlănţuiri doar exterioare, pe bază de conective), aşadar la un fel de conectivitate logică fără conective. Ar rămâne aşadar totul, după nouă scrisori.

10

Șase tipuri fundamentale de rostire

Spunem oare ceva nou cu trecerea mediului extern în mediu intern (sau, restrâns, cu echivocul mediului de-a fi și mediu extern și termen mediu) ? Spunem ceva știut de toată lumea ? Cu atât mai bine, în ultimul caz. Dar oricum ar fi, ni se pare că denumim un proces esențial pentru logica lui Hermes și, de aceea, reluăm gândul și formularea, arătând la ce anume duc ele.

Cu trecerea mediului extern în mediu intern, am încercat să facem vădit ce este virtual un *câmp logic*, de la care am plecat ; iar întrucât ceva se petrece cu acest câmp (o petrecere ce are loc peste tot în viața spiritului și, acum, trecând de sus în jos, chiar în natură și în științele naturii), am arătat care este unitatea logică de la care se poate pleca, apoi operația logică fundamentală, disocierea sau discluziunea, și rezultatul acestei disocieri care, prin judecată în sens larg, krinamen cum am numit-o, ne-a condus la ideea de *formație logică*.

Reclamăm pentru ultima dreptul de-a denumi un obiect logic mai vast decât silogismul și de-a îngădui o altă logică decât a acestuia, oricât de extins ar fi el prin deductivitate. Cu „formația logică“, se va face ori întemeia orice dreaptă operație logică. În cadrul ideii de formație s-a ivit totuși drept sugestiv la început — și, în orice caz, hotărâtor pentru logică istoricește — silogismul, dar mai ales cu ea au apărut cei trei termeni ai oricărei formații, saturate ori nu, individualul, generalul și determinațiile.

În măsura în care dintr-un câmp logic, la început nedeterminat, se ivesc toate, inclusiv propoziția finală sau judecata de capăt a *concluziei*, s-ar putea afirma, strict logic, că totul se petrece răsturnat decât se spune : nu judecățile dau silogismul, ci invers. Sau, mai larg : din câmp, prin condensarea lui, se obține formația logică, unde apare silogismul, care face cu putință judecata.

Vom anticipa deci, sugerând că, în vorbirea logică obișnuită, nu ar trebui spus : concept-judecată-raționament, ci invers, raționament-judecată-concept, ca și cum cu adevărat (iar așa sugera Hegel) conceptul ar fi la capăt, ca o densificare extremă a câmpului logic, cu cei trei termeni acum întrepătrunși, „compenetrați“. De aceea, nici nu va trebui vorbit de simple „noțiuni“ în logica lui Hermes, ci, lăsând termenul pentru clasele sau

pseudoclasele (statistice) ale logicii lui Ares, va trebui să ajungem, pe căi tot logice, la concept.

Deocamdată însă avem de întârziat o clipă asupra judecăţii, aşa cum am întârziat asupra silogismului ca primă sugestie de formaţie logică. În lumina celor trei termeni obţinuţi din câmpul logic, judecata (mărginindu-ne la ea deocamdată, dar subînţelegând că e vorba de o judecată lărgită care poate fi şi a lucrurilor, adică de krinamen) apare şi ea cu totul diferit.

Iată, de pildă, ce ne dă tabla clasică a judecăţilor, prezentată în versiunea lui Kant (care într-o primă „deducţie“ îşi scoate categoriile de aci). Judecăţile ar fi :

După cantitate

Generale
Particulare
Singulare

După calitate	**După relaţie**
Afirmative	Categorice
Negative	Ipotetice
Infinite	Disjunctive

După modalitate

Problematice
Asertorice
Apodictice

În faţa unui asemenea tablou, care spune foarte multe lucruri în ce priveşte *aspectele* felurite ale judecăţii, dar nimic despre natura ei formală intrinsecă, nu ne putem împiedica să ne amintim de o vorbă a lui Goethe despre matematici, nedreaptă în cazul acestora, dar sugestivă. El declară că matematicile îl fac să se gândească la un medic care ar îngriji umflătura produsă de schija din trupul unui rănit, dar nu ar şti să scoată schija însăşi. — A devenit totuşi evident, după anii lui Goethe, sau chiar din timpul lui, că matematicile, fără a regăsi intimitatea lucrului, cum vroiau pitagoreicii antici, nu sânt nici străine de ea şi că „tratamentul“ matematic este atât de

ingenios, încât astăzi poate simula și în orice caz favoriza activitatea cerebrală. Nu se poate sfârși atât de simplu cu ele, chiar dacă o vorbă a lui Voltaire, citată tot de Goethe — *j'ai toujours constaté que les géomètres laissent l'esprit là où ils l'ont trouvé* — rămâne încă actuală pentru viața spiritului.

În schimb, despre tabloul judecăților se poate spune — oricât de insolentă ar fi o asemenea apreciere în legătură cu un tablou străvechi și neclintit în clasicitatea lui — că tratează umflătura judecății (cantitatea ei, calitatea ei, relația și modalitatea ei), fără a vorbi nicidecum despre natura ei proprie. Iar tocmai din această exterioritate ar putea să ne scoată acum cei trei termeni logici, dacă îi putem acredita și ca logici (căci pe alte planuri filozofice, acreditarea lor este incontestabil obținută).

De vreme ce am pornit de la complex, respectiv de la ideea de formație logică, putem spune că judecata este, în natura ei, o formație ținând de „precaritatea" logicului. Ea este o formație logic neîmplinită și nesaturată, iar până și judecata reprezentată de concluzia silogismului, deși pare plină, este doar *implicit* saturată. În fiecare judecată apar numai doi dintre termenii fundamentali, în timp ce al treilea creează, prin lipsa lui, precaritatea. Dar ca și în cazul ontologiei ori al maladiilor spiritului, deschiderea către al treilea termen face viața (sau *un* aspect de viață) a judecății. În măsura tocmai în care judecata se deschide către al treilea termen, ea va putea fi mânuită logic, sau va putea avea singură un dinamism logic.

Vor rezulta atunci *șase* tipuri de judecăți logic valabile, după felul cum se cuplează cei doi termeni, ce se deschid către al treilea. Vom avea judecăți de tipul individual-determinații (I-D), de tipul determinații-general (D-G), general-individual (G-I), dar încă trei, în chip răsturnat față de primele, anume de tipul I-G, apoi G-D, în fine D-I.

La început, totul pare un joc formal ; ba cineva ce ar vrea să ducă până la capăt jocul ar putea spune că există și judecăți obținute prin cuplarea unui termen cu el însuși, anume I-I, D-D și G-G. Dar le vom înlătura simplu, arătând că ele nu au sens logic, ci, respectiv : anecdotic, impropriu descriptiv și impropriu speculativ. De pildă, o judecată de tipul individual-individual (I-I), nu spune nimic logic și rămâne doar în sfera anecdoticului, nemeritând calificarea de judecată, ca de exemplu : „Petre își scrânțește piciorul". Am relatat un fapt, cuplând două situații individuale, atâta tot. O judecată de tipul determinație-determinație (D-D) ne spune doar ceva de

ordinul „nebuloasa care s-a format este un nor cosmic“, adică denumeşte un fenomen liber determinat printr-un altul la fel de liber determinat. Cât despre o pretinsă judecată speculativă de tipul general-general (G-G) cum ar fi „o teorie reprezintă o încercare de explicaţie“, ea nu exprimă decât o redundanţă speculativă şi nu poate figura în rândul judecăţilor logice valabile.

Rămaşi cu cele şase tipuri de judecăţi, care la început par şi ele un simplu joc formal, vom arăta că în fapt ele spun ceva esenţial despre natura judecăţii şi varietăţile ei posibile, aşadar ceva intim judecăţii şi nu exterior ei, cum ar fi cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea.

Judecata de tipul individual-determinaţii (I-D) este una *descriptivă*, adică de determinare a unei realităţi individuale. O vom numi : determinantă†.

† Denumirile pe care le dăm acum rostirilor fundamentale corespund „maladiilor spiritului“ dintr-o lucrare anterioară. De rândul acesta, denumirea e făcută pe baza termenului al doilea, cel caracteristic logic, iar nu printr-al treilea, cum era în cazul maladiilor. De pildă, aci „determinantei“, care pune accentul pe determinaţie, îi corespunde „catholita“, care punea accentul pe al treilea termen, generalul urmărit de spirit şi creator de criză spirituală.

Judecata de tipul determinaţii-general (D-G) este una *definitorie*, fiind vorba de proprietăţi ce se subsumează unei legi. O vom numi : generalizantă.

Judecata de tipul general-individual (G-I) este una de *realizare* a unei legi, cum ar fi judecata ce conduce la un experiment în ştiinţe, sau la încorporarea în real a unei reguli, pe plan moral şi spiritual. O vom numi : realizantă.

Judecata de tipul răsturnat, individual-general (I-G) reprezintă *integrarea* directă a unei realităţi individuale sub o lege. O vom numi : integrantă.

Judecata de tipul general-determinaţii (G-D) conduce la *delimitări* şi nuanţări ale unei legi sau ale unui principiu. O vom numi : delimitantă.

În sfârşit, judecata de tipul determinaţii-individual (D-I) aduce *aplicarea* unor proprietăţi şi particularizarea lor printr-un caz individual. O vom numi : particularizantă.

Înaintăm afirmaţia că, în timp ce judecăţile din tabloul logicii tradiţionale exprimă doar *cum-ul* judecăţii (cantitatea şi calitatea un *cum* total exterior, relaţia un *cum* ceva mai intim, iar abia modalitatea, care va

duce însă la logică modală, exprimă ceva din natura judecăţii), de astă dată exprimăm ce-ul judecăţii. Am spune că, formal, doar prin tabloul celor şase tipuri se obţine *quid-ul, quidditatea* formală a judecăţii (sau krinamenului), pe când cu tabloul tradiţional se exprimă *quomodo*, să spunem *quomodilatea* ei. Ar putea fi atunci o victorie formală a logicii lui Hermes asupra celei a lui Ares, dacă tabloul nostru şi-ar găsi cumva deplina întemeiere şi acreditare.

Înainte de a trece la folosinţa logică a celor şase tipuri de rostire, vom sublinia altceva, pentru o clipă : că, dintr-un asemenea tablou se poate obţine — cu un sens adâncit, adică de relevare a formelor şi aspectelor care să nu fie doar exterioare — o nouă *stilistică*, una a gândirii şi a formelor ei. O dată cu aceste şase rostiri fundamentale depăşim simpla judecată şi putem vorbi despre formulări mai complexe şi mai vaste. De pildă, o rostire ca : „În clipa când a ieşit de sub atracţia pământului, cosmonautul şi-a dat seama că funcţiunile organismului rămân intacte“, nu poate fi privită ca o simplă judecată şi totuşi ea rămâne perfect o determinantă.

Sau s-ar putea spune încă mai mult : o serie de întâmplări, oricât de larg desfăşurate, un întreg destin uman, un roman, o vastă desfăşurare istorică, pot fi „stilistic“ o simplă determinantă, generalizantă, realizantă, o integrantă, o delimitantă ori particularizantă.

Un singur exemplu, în legătură cu „rostirile fundamentale“ şi capacitatea lor de a duce la altă stilistică decât cea de forme, aspecte şi, în definitiv, ornamente *exterioare* lucrurilor. Dacă literatura poate trece întreagă prin filtrul stilistic sugerat de aceste rostiri, atunci s-ar părea că pentru ultimul caz, pentru particularizantă, rămâne puţin de spus în materie stilistică. Vom afirma, de pildă, că un caz literar de particularizantă este romanul poliţist (atât de îndrăgit în lumea anglo-saxonă a „civilizaţiei“, cu nesocotirea ei vroită a generalurilor).

Dar ne vine în minte un frumos exemplu românesc, pe plan literar, spre a pune în lumină virtuţile „stilistice“ ale rostirilor fundamentale. Ne amintim cu toţii de poezia de debut a unui tânăr pe care Călinescu l-a remarcat în ceasul ultim al exerciţiului său critic : de acel „Eminescu“ al lui Marin Sorescu. Ce exprimă poezia în chestiune, sortită să rămână antologică ? Exprimă tocmai „aplicarea“ unor determinaţii — toate aspectele realităţii româneşti dragi nouă — asupra unei realităţi individuale : Eminescu. Nu e nevoie să amintim poezia ; este suficient să-i redăm structura. Se poate face poezie chiar şi cu rostirea fundamentală sortită să ducă la simple aspecte de

civilizaţie. Căci poezia trece prin toate rostirile omului şi ale lucrurilor, aşa cum trebuie să treacă *formal* logica.

Ar trebui acum să trecem la folosinţa strict logică a tipurilor fundamentale de rostire. Nu ne putem împiedica însă, de vreme ce am relevat noua stilistică a gândirii la care ar putea duce ele, să punem în lumină şi un alt aspect extralogic pe care îl prezintă ele, anume acela de a reda, în felul lor, evantaiul de orientări ale culturii, sau cel puţin principalele ei demersuri.

Ce reprezintă de pildă, *pe plan de cultură*, rostirea de tipul I-D, în care individualul îşi dă sau primeşte determinaţii ? Reprezintă *naraţiunea* care, de la atâtea modalităţi imediate, cum ar fi cele anecdotice, se ridică la elaborări culturale organizate, cum ar fi romanul. Dar tot naraţiunea, ca descriere de astă dată, poate ambiţiona să ducă la ştiinţe descriptive, pe de-o parte, la istorie, pe de alta, fie o istorie cu sens de reconstituire a trecutului în adevărul lui, fie una cu sens de aproximare a legilor, adică a sensurilor generale ce ar comanda desfăşurarea în timp a etniilor şi societăţilor. De aceea, se poate spune că rostirea de tipul I-D este, cu modalitatea ei descriptivă, una a istoriei în sens larg, deopotrivă istorie naturală (cum era la Aristotel şi cum se va împlini ea ca descriere şi clasificare ştiinţifică prin Linné, care îl admira în chip deosebit pe antic), ca şi istorie a omului.

La rândul ei generalizanta, D-G, reprezintă pe plan de cultură *cunoaşterea.* Într-adevăr, acum determinatiile variate şi aparent libere sânt subsumate claselor de ordin general, aşa cum ştie să facă Linné cu determinatiile celor vreo 10 000 de plante, pe care le înregistrase, dar pe care nu le „cunoştea“ cu adevărat încă. Cunoaşterea totuşi nu se mulţumeşte cu datele obţinute descriptiv, ci, dacă este una ştiinţifică, pune lucrurile în situaţia de a-şi obţine determinaţii noi, cu experimentul. Iar dacă spunem în felul acesta o platitudine şi un lucru arhicunoscut, ni se pare că nu este o platitudine chiar atât de mare în a face vădit că aspectul de cunoaştere, cel puţin pe bază de experienţă comună şi apoi de experiment, ţine în principal de una din cele şase rostiri fundamentale.

Când trecem la rostirea numită de noi „realizantă“, sântem şi nu mai sântem în climatul ştiinţei. Vom spune că sântem în cel al *practicii.* În măsura în care, cu realizantă, se trece direct de la generalul teoretic la realul particular, cum face de pildă tehnica, ne aflăm încă în universul ştiinţei, iar practica este realizare tehnică şi aplicaţie practică la propriu. Dar oricine îşi aminteşte că la Kant „practic“ nu înseamnă defel tehnic sau activitate

practică, ci realizare morală. O lege, respectiv un imperativ moral, trebuie să se încorporeze în realitatea vieţii noastre spirituale, sau comportarea noastră să fie de natură a exprima legea universal valabilă. Totuşi, oricât de depărtate ca demersuri ar părea practicul-moral şi practicul-tehnic, în spectrul lor logic ele exprimă acelaşi tip de rostire : cel în care generalul se realizează de-a dreptul, realizanta. Logica lui Hermes îşi face, unificând abia ea sensurile diferite şi chiar opuse ale câte unui cuvânt ca „practic“, buna datorie de-a arăta drept una în formă ceea ce este dezbinat în materie.

Cu „integranta“, I-G, care urcă direct de la individual la general, aşadar invers decât în cazul realizantei, sântem cultural în lumea *contemplaţiei*, care este limpede opusul celei a practicii, fie ea chiar morală. Logosul narator a făcut loc celui cunoscător, apoi celui operativ şi ajunge acum, după ultimul, la treapta de logos contemplativ. Dar aceasta nu înseamnă că am pierdut total contactul cu celelalte modalităţi ale culturii, în particular cu cunoaşterea. O ipoteză, în definitiv, este şi ea o rostire de ordinul integrantei, ridicând de-a dreptul la lege, sau la o schiţă de lege. Un proverb face la fel. Sau un Ludovic al XIV-lea, care, în loc să spună *l’Etat c’est moi*, ar fi spus *Moi, c’est l’Etat*, ar fi schimbat primul tip de-a se rosti, care era o realizantă (şi aducea tot orgoliul şi toată suficienţa împlântării directe a generalului în individualul propriu) într-o integrantă, care i-ar fi dat smerenia de-a căuta să-şi afle răspunderile de rege şi să vadă cum arată generalul (Statul) pe care vroia el să-l încorporeze. Dar atât în cazul ipotezei sau al proverbului, cât şi într-al suveranului pe care-l va fi copleşit „statalitatea“, ceva din caracterul contemplativ al integrantei stăruie.

Tot pe plan cultural, „delimitanta“, G-D, reflectă însuşi exerciţiul *culturii*, în sensul ei imediat, care nu revoluţionează sau modifică lumea, ca realizanta, dar nici nu riscă să se desprindă de ea, contemplativ sau măcar cu înţelepciunea proverbului, ca integranta, ci caută modulaţiile nesfârşite ale generalului prin noi determinaţii. Exerciţiul ei este şi el deschis, până la desfătarea pură a jocului secund. Cine declară „aşa este viaţa“ se ridică, printr-o generalizantă, până la un sens ; cine declară „aşa trebuie să fie viaţa“ foloseşte, tiranic ori nu, o realizantă. Dar cine spune „viaţa este aşa“ exprimă, cu o delimitantă, încă o nuanţă a generalităţii aceleia, pe care o clipă ne închipuim că astfel o definim, spre a vedea apoi că doar o delimităm, sau încercăm s-o modulăm, cu fluiditatea definiţiilor noastre succesive. Iar viaţa matură a spiritului delimitează statornic generalurile pe

care le-am întâlnit, sau generalitatea ce sântem noi înşine, voluntar sau involuntar.

În sfârşit, „particularizanta“, D-I, reflectă faptul *civilizaţiei*, cu determinaţiile pe care le rabatem asupra sau le vedem focalizate într-un individual, investit astfel cu bogăţia lor. S-ar părea că absenţa (în realitate uitarea) generalului fac din particularizantă o modalitate de vorbire mai joasă ; şi, în fapt, aşa se întâmplă, într-o anumită privinţă, în creaţia literară, unde genul cel mai popular, romanul poliţist, ne dă creaţii ce în întregul lor sânt o particularizantă : tot ce s-a întâmplat şi desfăşurat se rezolvă în descoperirea criminalului. Dar şi cu această modalitate de rostire, pe placul libertinilor civilizaţiei, sânt posibile mari afirmări ale spiritului, care vor regăsi cultura, practica, cunoaşterea şi semnificaţia istorică (nu însă şi contemplaţia), într-atât de adevărat este că tipurile fundamentale de rostire duc la orientări culturale diferite, dar se regăsesc totodată, ca formaţii logice precare, în tendinţa comună a punerii lor în rost.

Întrebarea era însă : ce fac pe plan *logic* tipurile de rostire. Pun ele logica în rost ?

11

O explicaţie a silogisticii prin tipurile fundamentale de rostire

Ni se pare că putem regândi, prin tipurile de rostire, silogismul ; şi e vorba de silogismul *aristotelic*, adică de cel care pune accentul pe mediu şi pe funcţia cauzală a mediului ca nucleu de explicaţie, nicidecum de silogismul denucleat, din care logica nouă a făcut ce a vroit.

Ce se poate explica în chip cauzal ? Că există (sau nu) anumite legături necesare între un termen individual, unul general şi o determinaţie, respectiv între individual şi determinaţii, între individual şi general, sau între general şi determinaţii. Nu pot fi, aşadar, decât trei situaţii (cel puţin în cazul silogismului aristotelic), deci trei tipuri de silogisme ; iar de vreme ce explicaţia e cauzală, adică mijlocită, este firesc ca mijlocirea s-o ofere pe rând cei trei termeni. Mijlocirea prin general asigură, de la început, necesitatea explicaţiei, deci ea va fi mijlocirea ideală. Este silogismul perfect, cel în care generalul este termen mediu, în speţă silogismul aristotelic al figurii întâi.

Având generalul drept mediu, silogismul *figurii întâi* dovedeşte, prin el, o legătură necesară între individual şi o determinaţie, de unde rezultă că va

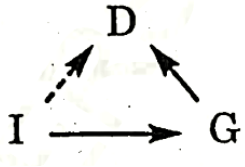
avea drept concluzie o *determinantă* (I-D). Spre a ajunge la o asemenea concluzie, trebuie alte două rostiri, care să conţină fiecare termenul general mijlocitor. Dacă pornim de la individual, rostirea cu termen general este *integranta* (I-G) ; dacă vrem să ajungem la o determinaţie plecând de la general, rostirea este o *delimitantă* (G-D). Atunci, cu o integrantă şi o delimitantă se poate obţine concluzia cum că individualul posedă necesar o proprietate, adică se obţine o determinantă, rostire ce nu mai conţine termenul general, dar care este necesară, acum. Sânt cele două premise şi concluzia ; delimitanta, premisa ce se numeşte „majoră“, integranta premisa „minoră“. De pildă, folosind exemple dintr-un tratat elementar (nu unele construite *ad hoc) :* Toate metalele sânt bune conducătoare de electricitate, (delimitanta) ; mercurul este un metal, (integrantă) ; mercurul este bun conducător de electricitate, (determinantă). Socotim ca fiind evident faptul că „metal“ reprezintă generalul, „bun conducător“ determinaţia, „mercur“ individualul. Renunţând deci la procedeul obişnuit, de a transforma determinaţia în „clasa obiectelor ce posedă acea determinaţie“, spre a se facilita astfel jocul sferelor ce pătrund una dintr-alta, înţelegem silogismul figurii întâi drept cel în care o proprietate a generalului (indicată de delimitantă) e transferată de către acesta (cu integranta) individualului, cum o arată, ca rezultat, determinanta.

Orice delimitantă exprimă un aspect din natura generalului, deci are un caracter de necesitate, care se răsfrânge în concluzie asupra individualului. De aci regula silogismului, că majora trebuie să fie „universală“, pentru figura întâi. Dar dacă spui acum că acest silogism se întemeiază pe o delimitantă este de ajuns. Iluzia de cantitate a generalului — care de fapt e întotdeauna întreg şi unitar — o dă formularea în genul „toate metalele“, în loc de „metalul în general“. Formularea e de două ori nefericită : o dată, pentru că transformă o natură generală într-o însumare de exemplare, altă dată, pentru că expune silogismul la acuzaţia de tautologie (bineînţeles că dacă toţi sânt aşa, atunci şi unul dintre ei este). *Cantitate nu are decât termenul individual,* care acum, în logica formală, a pierdut unicitatea şi se lasă multiplicat oricât. El singur va aduce în silogism precizări cantitative, ca „universal“ şi „particular“ ; iar în figura a treia, unde va lipsi din premise delimitanta, individualul va trebui luat cel puţin o dată în chip universal, spre a crea regimul de necesitate pe care până aci îl aducea delimitanta. Dacă deci silogism înseamnă concludere necesară, el trebuie înţeles sub

semnul necesităţii, nu al universalităţii (cantitative), care e o consecinţă a acesteia, doar.

Sub semnul delimitantei, aşadar, se întemeiază silogismul figurii întâi ; ea este, aşa cum o reclamă necesitatea de a conclude, rostirea gândirii mature, ce a atins treapta explicaţiei prin general, una capabilă să aducă neaşteptatul pentru individual. Cât despre integrantă, ea contribuie la noutate, dar prin subsumarea individualului (mercurul e un metal) la un general, care posedă proprietatea neaşteptată. Cu aceste două rostiri legate prin termenul general, prezent în ambele, se face posibilă concluzia, care aduce în principiu individualului, luat total sau parţial, o determinaţie nouă. De aceea, pentru figura întâi se poate spune : o *integrantă asociată unei delimitante dă o determinantă.* Schematic, figura poate fi redată prin vectori (concluzia fiind punctată)

$\overrightarrow{IG} + \overrightarrow{GD} = \overrightarrow{ID}$. Adică figurând :



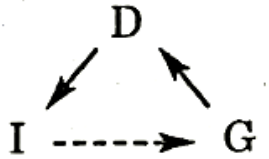
Ca într-o adunare vectorială, I-D, determinanta e suma celorlalţi doi vectori. Obţinem astfel „silogismul perfect“ al lui Aristotel, dovedindu-şi perfecţiunea şi în schema noastră, de vreme ce însumarea reuşeşte. Bineînţeles că pentru I luat universal avem modul Barbara, iar pentru cel luat particular, modul Darii. (Dacă numai unii I sânt în G, numai ei au pe D.) Regulile figurii întâi — cum că majora trebuie să fie universală, respectiv generală, şi minora afirmativă — reies şi ele firesc : prima din faptul că majora e o delimitantă, caracterul afirmativ al minorei, din faptul că trebuie ca I să fie purtat, printr-o integrantă, în G, spre a se putea spune ceva despre el.

Deci : o determinaţie, pe care G o are sau nu, trece sau nu asupra individualului. Căci există şi două forme negative, în cazul acestei figuri. Negaţia apare acum sub chipul „calităţii“ rostirilor cu privire la determinaţii. (Căci aşa cum cantitate nu există decât la individual, *calitate* are doar determinaţia.) Integranta am văzut că nu putea fi negativă aci ; doar delimitanta va fi aşa, arătând că generalul nu posedă o determinaţie. De aci vor rezulta celelalte două moduri ale figurii întâi, indicând că nici individualul, luat total sau parţial, nu posedă determinaţia respectivă. Figura întâi, prin urmare, în totalitatea modurilor ei, a transferat prin G o determinaţie (sau absenţa ei) lui I — aceasta este tot.

Silogismul *figurii a doua* va folosi aceleaşi trei rostiri fundamentale, delimitanta, integranta şi determinanta (dar luate acum în chip diferit). În general, potrivit *rostirilor* fundamentale, silogismele aristotelice se întreprind toate numai cu trei rostiri din cele şase, cu delimitanta, integranta şi determinanta. Explicaţia pe care o încercăm este că toate celelalte trei rostiri, generalizanta (D-G), realizanta (G-I) şi particularizanta (D-I), sânt inapte să servească unei explicaţii *cauzale*, cum vrea silogismul aristotelic. Într-adevăr, acest silogism este, de fapt şi în principal, unul al individualului (cum vom arăta în partea a II-a a lucrării) ; când este vorba de determinaţii sau de general, el este, pentru logicianul antic, un silogism „imperfect“, cum se va întâmpla la figurile a doua şi a treia. Dar generalizanta nu se poate aplica *necesar* la un individual, căci ea trimite spre general, nu spre acela ; realizanta, la rândul ei, nu explică *în chip mijlocit* (şi astfel cauzal) subsumarea individualului la general, ci o instituie direct ; în sfârşit, particularizanta *se refuză* necesităţii, lipsindu-se deliberat de general, spre deosebire de determinantă, care, deşi lipsită de general şi ea, tinde totuşi să se asigure prin el. Rămâne deschisă, din perspectiva de aci, întrebarea : ce alte „silogisme“ decât cele aristotelice s-ar construi introducând în combinaţiile posibile şi celelalte trei rostiri fundamentale ? Nu cumva ar fi vorba de silogisme care să pună în joc altceva decât „explicaţia cauzală“ ?

Deocamdată vom rămâne la silogismul figurii a doua, unde constatăm că nu generalul este mediul, ci determinaţia. Aşa fiind, concluzia va trebui să fie o integrantă (I-G), în locul unei determinante, ca la figura întâi. Premisele rămân să fie : delimitanta şi determinanta (căci conţin pe D). De pildă, cu exemple din acelaşi tratat elementar : „Orice plantă conţine celuloză“, „Orice ferigă se înmulţeşte prin spori“ — delimitante ; a doua premisă : „Nici o hidră nu conţine celuloză“, „Această plantă nu se înmulţeşte prin spori“ — determinante negative. Concluzie : „Nici o hidră nu este plantă“, „Această plantă nu este ferigă“ — integrante imposibile. În figura a doua determinaţia (predicatul premiselor) e cea rostită de două ori. Problema e atunci : dacă spui despre un G că se delimitează după o determinaţie şi apoi despre un I că are aceeaşi determinaţie, rezultă oare ceva necesar pentru relaţia I-G ? Dar, din simplul fapt că au o aceeaşi determinaţie, nu poţi şti dacă I se lasă integrat de acel G. În schimb, dacă *nu* au o aceeaşi determinaţie, cu siguranţă I nu se subsumează lui G. O proprietate comună nu autorizează subsumarea, una ce nu e comună autorizează să *nu* se facă subsumarea. Deci o concluzie sigură nu poate fi

decât negativă. Schematic, figura arată (simbolizând negativul prin sensul opus al săgeții rezultante) astfel :



Am ales silogismul cu delimitanta (majora) afirmativă. De pildă : „Orice plantă conține celuloză ; nici o hidră nu conține celuloză ; deci, nici o hidră nu e plantă.“ Acesta e silogismul figurii a doua, în cazul căruia însumarea vectorială nu reușește. Putea fi în joc și un silogism cu delimitanta negativă (cu exemplul nostru : „Aurul nu ruginește ; acest metal ruginește ; deci nu este aur“). La fiecare din acestea, premisa a doua (care conține pe I) poate fi universală și particulară, astfel că și aci, ca în cazul figurii întâi, avem 4 moduri. Regulile figurii a doua reies și de astă dată limpede : faptul că premisa majoră e universală rezultă din aceea că trebuie să fie o delimitantă ; faptul că una din premise trebuie să fie negativă, din *imposibilitatea lui D de a media între I și G.*

Generalul *putea* fi mediu între individual și determinație ; aceasta nu poate fi mediu între individual și general — e tot ce spune figura a doua. În schimb figura a treia se va dovedi a spune mult mai mult decât pare, așa cum o vor arăta rostirile fundamentale, în aplicația lor asupra silogismului.

12

Semnificația deosebită a figurii a treia silogistice

Mai neașteptat, într-adevăr, va fi cazul *figurii a treia*, unde nu G, nici D, ci individualul pur și simplu încearcă să fie mediu între o determinație și un general. La prima vedere, acest lucru ar fi încă mai puțin justificat, din partea gândirii, decât încercarea de a face din D un mediu, astfel că figura a treia ar părea să merite a fi suprimată și, printr-o simplă formulare diferită (prin conversiunea minorei), redusă la figura întâi. Dar perspectiva pe care o aduce logica rostirilor fundamentale va dovedi că figura aceasta, săracă în aparență și tratată ca o Cenușăreasă a gândirii, are în ea trimiteri care o ridică, într-un sens, peste celelalte două.

Firește, figura a treia va folosi tot cele trei tipuri de rostire, delimitanta, integranta și determinanta. Acum însă, pentru că I e mediu, integranta și

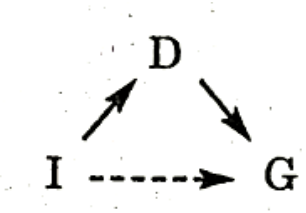
determinanta, cele care îl conţin, sânt premisele, iar delimitanta ar urma să fie concluzia. De pildă : „Toţi bambuşii înfloresc o dată în viaţă“ — determinantă ; „Toţi bambuşii sânt plante perene“ — integrantă. Concluzie : „Unele plante perene înfloresc o dată în viaţă“ — delimitantă (cu G luat în parte ; „unele plante“). Problema este : dacă faptul că toţi sau unii dintre indivizi se subsumează unui general, rezultă oare ceva în ce priveşte legătura dintre general şi proprietatea respectivă ? Logica tradiţională spune : rezultă ceva, dar parţial — şi numai parţial — chiar atunci când indivizii sânt luaţi în întregime. Numai o parte din general are acea proprietate : doar unele plante perene înfloresc o dată.

Dar ce înseamnă o parte din general ? Generalul e un întreg, care nu admite îmbucătăţire. Se distribuie întreg peste tot (fiecare om e omul), chiar dacă nu e identificabil nicăieri ca atare. Figura a treia nu este astfel posibilă decât printr-o abuzivă cuantificare a generalului. A spune „toţi oamenii“ nu înseamnă, cum aminteam, a vorbi despre un general, ci despre un individual luat în chip universal. Figura a treia substituie unui general autentic unul de totalizare şi raţionează în consecinţă. Ea spune că, dacă *un grup* de indivizi, ce fac parte dintr-o clasă, au o proprietate, clasa are prin ei (şi numai prin ei în chip sigur) acea proprietate. Numai că, dacă proprietatea ar fi necesară, s-ar dovedi valabilă fără restricţii ; faptul că e valabilă *cu* restricţii înseamnă că nu e dovedită ca necesară şi că tot ce ni se arată este un aspect accidental în sânul clasei. Generalul nu are părţi, dar poate fi gândit ca având atribute accidentale. Atunci figura a treia — aşa cum ne e prezentată — ar da un *silogism al accidentului.*

Cu acest titlu, figura a treia poate fi (provizoriu doar) acceptată, iar explicitarea ei nu face dificultăţi. Am văzut că se compune dintr-o determinantă (I-D) şi o integrantă (I-G) a căror asociere trebuie să ducă la o delimitantă. Neexistând delimitantă în premise, una din acestea, cel puţin, trebuie să fie *substitutul* ei, pentru a crea un regim de necesitate : deci una măcar va fi universală, adică acelaşi I va fi luat o dată în chip universal. Pe de altă parte, integranta e întotdeauna afirmativă şi aci, căci ea trebuie, la fel ca în figura întâi, să facă transferul unei proprietăţi (sau absenţei ei), de rândul acesta de la I la G, nu de la G la I, ca în figura întâi. Deci „minora“ va fi afirmativă, cum cere regula.

De unde rezultă însă 6 moduri, în loc de 4, ca la primele două figuri ? Logica nu explică lucrul, de obicei. El însă rezultă simplu, dacă reamintim că mediul este aci termenul I, despre care ştim că poartă cu el cantitatea,

fiind singurul care o aduce în silogism. La celelalte două figuri, el apare doar o dată în premise, deci particularul şi universalul său, împreună cu afirmativul şi negativul, nu dau decât 4 moduri. Aci, la figura a treia, *I apare de două ori* (adică în ambele premise). Deci un I-D universal afirmativ se va combina cu doi I-G (unul particular şi unul universal), pe când un I-D particular afirmativ doar cu unul, cel universal, căci trebuie să existe o universală. La fel, un I-D universal negativ se va combina cu doi I-G, iar cel particular negativ doar cu unul. Aşadar, în totul, 6 moduri. Schema lor :



va reuşi de rândul acesta, sub raportul însumării vectoriale, doar la silogismele negative, nu la cele afirmative, ca la figura întâi (sau cele cu „majora“ afirmativă, ca la figura a doua). S-ar putea vedea aci o ilustrare a caracterului artificial pe care-l are acest tip de silogism, în versiunea lui clasică. L-am numit un silogism al accidentului şi am fi ispitiţi să-l nesocotim, cum se face de obicei, — *dacă perspectiva schimbată a logicului*, pe care a încercat s-o pună în relief logica noastră, nu ar arunca o neaşteptată lumină asupra-i.

Tema figurii a treia vrea să arate în ce măsură un individual poate transfera unui general, căruia i se subsumează, o proprietate de-a sa. Dacă, prin subsumarea sa, individualul nu poartă asupra naturii adevărate a generalului, atunci acestuia proprietatea transferată îi va fi accidentală. *Dar dacă individualul poartă asupra naturii adevărate a generalului ?* Dacă nu e doar un exemplar izolat, ci unul reprezentativ, dătător de măsură pentru întreg, ca într-o experienţă ştiinţifică „ideală“ ? În definitiv, a cunoaşte tocmai aceasta înseamnă : a putea vedea într-un caz legea. De pildă, Criton vede în cazul lui Socrate legea omului. Pentru el nu operează silogismul condensat în : „Socrate e muritor pentru că e om“, ci acesta : „Omul e muritor, de vreme ce şi Socrate este.“ Nu omul e mediu între muritor şi Socrate (figura întâi), ci acesta din urmă, individualul, e mediul între proprietatea de muritor şi generalul om (figura a treia). Dacă până şi oameni ca Socrate — şi-a putut Criton spune — sânt sortiţi pieirii, atunci omul e o fiinţă pieritoare.

Am ales intenţionat un silogism de ordinul sentimentului, unul emoţional să spunem, spre a vădi mişcarea, nudă de orice sens cognitiv, a acestui tip de silogism. Un individual a fost ridicat la treapta generalului şi a transmis acestuia (esenţial şi nu accidental) caracterul său, în speţă cel de fiinţă pieritoare. Omul în genere este aşa, pentru că Socrate e aşa. Dar avem aci o simplă formă subiectivă de gândire ? Nu foloseşte şi omul de ştiinţă acelaşi mecanism de gândire, când afirmă : mercurul e aşa pentru că în experienţa *aceasta* a fost aşa ? Omul de ştiinţă n-a făcut altceva decât să caute, în individualul unei experienţe, proprietăţi pe care să le transfere asupra unei naturi generale. Toată substanţa logică a experimentului ştiinţific, ca şi a experienţei de viaţă de altfel, nu reprezintă altceva decât un silogism de figura a treia (unul cu concluzie universală). Dacă experienţa de viaţă e în genere subiectivă şi haotică, resortul ei logic nu e mai puţin acesta, de a scoate înţelesuri despre general din întâlnirea cu individualul considerat exemplar.

Dar experimentul ştiinţific nu e subiectiv, nici haotic. Iar la limită stau matematicile, care, de asemenea, operează cu silogismul figurii a treia, mai degrabă decât cu cel al figurii întâi, cum par la început. Pentru ele, cu *orice* individual porţi asupra generalului. E adevărat, ele prejudecă astfel asupra problemei logice, cum arătam ; dar şi în cazul lor se poate spune, ca la polul opus, al experienţei subiective : resortul lor logic este acesta. Semnificativ rămâne cazul de mijloc, cel al experimentului, unde nici nu găseşti individualul exemplar gata dat, ca în experienţa subiectivă, nici nu institui de voie unul, cum fac matematicile, ci creezi în real numai condiţiile idealităţii. Aci nu rişti arbitrarul şi subiectivismul, ca în cazul lui Criton ; nu rişti însă nici vidul, ca în cazul matematicianului. *Silogismul figurii a treia este, atunci, cel al gândirii ştiinţifice.*

Dacă recursul la experienţă caracterizează gândirea modernă, forma logică preferată de ea trebuie să fie specifică. Pentru antici, silogismul prin excelenţă era cel al figurii întâi, la care, prin conversiune, se puteau reduce toate. Pentru noi, silogismul reprezentativ va fi cel al figurii a treia. El este cea mai cutezătoare formă clasică de gândire, dintre cele mijlocite, căci face din individual termenul mediu. Se ridică aşadar la lege de oriunde din lumea reală (ca holomerul, sau ca expresie a holomerului), nemaiavând nevoie de prototipuri şi zei. De aceea, un asemenea silogism poate satisface gândirea modernă, care a năzuit, şi cu Hegel, către un *absolutes Wissen*, în

sânul căruia imediatul să fie esențial. Numai că acesta îl căuta pe căile dialecticii, pe când știința îl caută printr-un silogism.

Se vorbește în logici de „raționament inductiv“, dar mai puțin de silogism inductiv, indicându-se astfel că pentru inducție n-ar exista tipare formale. Dar ce este silogismul figurii a treia, valorificat în real, decât cel al inducției, dacă aceasta înseamnă ridicare la general ? De aceea, poate, nici nu s-a găsit un altul, căci el *există dinainte.* Însă trebuie să admiți că termenul mediu este aci individualul ; că, în genere, termenii silogismului sânt de înțeles, în realul formalizat, ca I, D, G (nu ca simpli termeni formali, minor-major — mediu, sau subiect-predicat — mediu), spre a putea vedea în silogismul figurii a treia unul inductiv.

Firește, trebuie precizat sensul inducției, ca ridicare la general ; iar aceasta ne duce la observația că există două tipuri de inducție, dintre care, în fond, numai unul e satisfăcut de silogismul figurii a treia. Generalul e în joc și cu delimitanta și cu rostirea pe care am numit-o generalizantă. În primul caz, al delimitantei, indici o simplă determinație, prin care se definește (delimitează) generalul ; a te ridica deci, pe această cale, de la individual la general înseamnă a vedea ceva în natura generalului (că omul e muritor), dar nu natura generalului însuși. Există o a doua ridicare, respectiv inducție, de la determinații la general însuși, cum vrea generalizanta. Această de a doua inducție, ce ar duce la plinătatea generalului, nu e satisfăcută de silogismul figurii a treia și nici nu poate fi satisfăcută de vreun silogism, cum vom vedea îndată, relevând semnificația silogismului în genere.

Căci acum, după ce figura a treia a putut căpăta un plus de însemnătate, e momentul să vedem care va fi semnificația de cunoaștere a silogismului în general, ca și semnificația lui ca formă logică. Am arătat ce simplu se explică formele silogistice, dacă pleci de la elementele logicii rostirilor, în speță de la cele trei momente din cuplul logic, I-D-G. Constatând că fiecare termen poate fi mediu între ceilalți doi, cele trei figuri silogistice capătă unitate lăuntrică și pot fi schematizate de asemenea unitar.

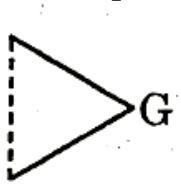


Fig. I

Fig. II

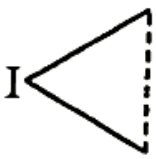


Fig. III

Prima spune că generalul este transportor al lui D în I. A doua, că determinația nu poate fi transportor al lui I în G. A treia, că individualul este transportor accidental al lui D în G — sau, cum vrea inducția modernilor, unul *esențial*. Ce valoare de cunoaștere au aceste transferuri ?

Obișnuit, se acordă numai primei figuri semnificație de cunoaștere (celelalte două având mai mult sens polemic) ; dar, după cum se știe, prima a fost de nenumărate ori repudiată și ea, ca fiind sterilă. Dacă doi soldați fac parte dintr-un regiment și regimentul dintr-o divizie, e de la sine înțeles că soldații respectivi fac parte din divizie — suna silogismul figurii întâi, în cadrul criticii lui H. Poincaré. Dar așa trebuie să se întâmple, dacă operezi cu generaluri abstracte, ca regiment și divizie ! Exemplul ni se pare excelent, tocmai spre a arăta ce poate fi și cât poate da un general *abstract*. Când însă spui : dacă doi sau o oaste de soldați sânt patrioți și în natura patriotului este să-și apere țara, soldații aceia și-o vor apăra pe a lor — atunci totuși spui ceva, printr-un silogism pe care nu strică să-l facă în gând câte un agresor. Primul lucru, așadar, ce este de spus, din perspectiva logicii noastre, este că în silogism trebuie să opereze același general *concret* din cuplul logic, nu unul abstract (divizie, toți oamenii), care nu e decât un individual universalizat. Al doilea lucru ce se poate spune, de rândul acesta, în fața observației că silogismul nu aduce noutate efectivă, este constatarea că noutatea concluziei, la figura întâi, ține de noutatea premiselor, nu numai a legăturii ; în speță, de noutatea delimitantei și a integrantei. Dacă reușești — speculativ sau practic — să scoți în relief un aspect inedit, în delimitantă de pildă, atunci silogismul va trece în concluzie aspectul asupra individualului, deci va aduce ceva nou. Când astăzi s-au dat ființei umane (ca natură generală) o serie de delimitații noi, prin pătrunderea în cosmos, atunci pentru omul de mâine (individualul) se pot deduce tot felul de determinări noi, iar romanele științifice, care se scriu acum și atrag tocmai prin noutatea viziunii lor, sânt scrise sub semnul unui silogism de figura întâi. Alteori noutatea o poate da integranta (premisa minoră), ca în majoritatea profețiilor, științifice ori nu. Cât despre silogismul figurii a doua, el poate aduce totuși ceva neașteptat cu concluzia lui negativă, în timp ce cu figura a treia se poate ivi marea noutate, cum arătam.

Dar aprecierile acestea pozitive, cu privire la virtuțile silogismului, sânt încă exterioare. De vreme ce am putut sugera care este unitatea lăuntrică a mecanismului celor trei figuri, trebuie să putem indica și semnificația lor comună. *Unitatea* mecanismului o dădea funcția de mediere, pe care

generalul, determinaţia şi individualul o preluau succesiv. Cât despre *semnificaţie*, ea este cea indicată lămurit de Aristotel însuşi, în *Analiticele secunde* şi amintită statornic în cele de mai sus : de a face posibilă explicaţia cauzală.

Dacă însă aceasta este semnificaţia silogismului, atunci se poate înţelege pentru ce inducţia de al doilea tip — cea care poartă către general însuşi, cu generalizanta, nu către o simplă delimitaţie esenţială a lui — se lipseşte de silogism. Acesta din urmă aduce o explicaţie prin *cauze date*, în timp ce inducţia de al doilea tip tocmai caută cauzele, sub chipul generalului. De aceea am şi putut reconstitui silogismul fără generalizante —, aşa cum am făcut-o fără rea-lizante, care precedă cunoaşterea („fie acest individual“), ca şi fără particularizante, care îi succedă ca o aplicaţie.

*

Din perspectiva, pe care am închipuit-o nouă, a rostirilor fundamentale ce tindeau să înlocuiască tabla tradiţională a judecăţilor, am sfârşit prin a vorbi despre ce este mai vechi în logică : silogismul. Să întârziem atunci şi asupra secţiunii a doua a logicii tradiţionale : *metodologia.* Poate în partea a II-a a încercării de faţă ne va fi dat să punem în joc nu numai *unelte* noi de gândire logică, ci şi un chip nou al logicii înseşi.

13

În căutarea legii, sau infinitate contra infinitate

— În locul inducţiei —

Fără infinitate, nimic nu e bun. Dar tot fără infinitate, nimic nu e adevărat. S-a definit adevărul drept adecvaţia intelectului cu lucrul. Dar trebuie înţeles : adecvaţia *infinităţii* intelectului în exerciţiul lui aplicat, cu infinitatea lucrului, totul sub infinitatea legii pe care o află intelectul în lucru.

Matematicile nu au devenit ceea ce sânt, adică criteriu al adevărului şi, astfel, altceva decât joc pur (pe care îl practica şi divinitatea lui Platon, spre a „face“ totuşi ceva), decât în clipa când au captat infinitatea, cu calculul infinitezimal. De aci începe, istoriceşte, acreditarea lor. Dacă, în schimb, logica s-a discreditat, ar putea fi pentru că nu a preluat infinitatea în reflecţiunea şi exerciţiul ei.

Oricum ar fi, logica lui Hermes îşi înţelege sarcina de-a pune în joc infinitatea şi de-a reflecta, pe ecranul propriu, felul cum este ea pusă în joc peste tot în cultură, fie de către cunoaştere, fie de conştiinţa etică, fie de cea estetică. Infinitatea lor nu este în nici un caz una de adunare. De aceea şi poate pleca metodologia logică de la densitatea unui punct (de fapt a unui raport), care poartă în el, în sânul infinităţii inerte a haosului, buna infinitate formatoare. Putem începe atunci cu o simplă formaţie logică *precară*. Începem cu *determinanta*, în care individualul îşi dă sau capătă determinaţii (I-D), în timp ce generalul nu este obţinut, dar e căutat.

O formaţie logică precară este una descumpănită : între termenii triunghiului logic, unul nu este în ordine, aci generalul. Că o asemenea descumpănire se poate înregistra concret, în lucruri şi la om, nu interesează acum (deşi interesează în fond, pentru virtutea logicii de-a face abstracţie *din*, nu *de) ;* însemnătate are doar procesul formal, necesar şi astfel logic, prin care o formaţie precară tinde să devină saturată. Iar cum de fiecare dată, cu fiecare din cele 6 precarităţi, procesul de saturare este altul, vom întâlni şase modalităţi logice diferite, care vor aminti de partea a doua din logica veche, *metodologia*. În logica lui Hermes lucrurile s-au răsturnat : se începe cu partea a doua şi abia la urmă se ajunge la logica formală.

Cum caută individualul ceea ce trebuie să-i fie lege, în cadrul primei precarităţi, respectiv al primului tip fundamental de rostire ? Printr-un proces formal de ridicare la general. — Aci corespondentul nostru ne va întrerupe : „Aşa ceva există de mult în logică, după cum ştie oricine, şi se numeşte *inducţie“*. Că e vorba de o simplă „generalizare din experienţă“, cum vroia un empirist şi nominalist ca Mill, sau că este o generalizare bine asigurată, inducţia ar fi tot ce descoperim acum, cu teoria „formaţiilor logice“, în speţă cu prima formaţie precară.

Deschidem atunci o istorie a logicii, de pildă erudita şi la fiecare capitol înzestrata, cu vederi originale, *Istorie a logicii*, de Anton Dumitriu, şi ne reamintim într-adevăr că, în afara inducţiei complete, prin enumerarea tuturor cazurilor, există încă de la Aristotel o inducţie, ca trecere de la caz particular, sau de la individual, la general şi lege ; că întotdeauna, sub numele de inducţie, s-a înţeles ridicarea la un plus de generalitate şi că numai un Stuart Mill vede în inducţie trecerea de la particular la particular, admiţând totuşi că al doilea particular este lărgit, pe baza asociaţiei de idei. Interesantă şi nouă ni se pare în schimb ideea autorului român (ediţia a II-a, p. 586) cum că inducţia nu trebuie căutată în trecerea de la un număr

determinat la un număr mai mare sau chiar la o infinitate de cazuri (ceea ce o reduce la aspectul ei extensiv), deci „nu trebuie căutată în puterea de generalizare a intelectului nostru, ci în puterea pe care o are de a reconstitui, prin integrare, un întreg, numai cu ajutorul părții“.

Dacă este așa, atunci nu numai la capitolul formației precare, pe care am numit-o determinantă, ar apărea inducția, ca refacere a întregului, ci toată logica lui Hermes ar fi una *inductivă*, spre deosebire de logica celorlalți, care e precumpănitor deductivă. Am întemeiat, într-adevăr, încercarea noastră pe ideea că există părți purtătoare de întreg și am definit câmpul logic drept cel în care nu partea este în întreg, ci întregul în parte. Dar tocmai de aceea „inducție“ spune prea mult (sau poate prea puțin) pentru problema specifică a acestei formații precare, unde individualul se deschide către general. Nu trecerea inductivă de la caz la lege, necum cea de la caz la caz, vrea să exprime logic procesul de acum, ci dubla infinitate (dubla elice) a determinațiilor individualului și a celor ale generalului, problema fiind legea de corespondență dintre aceste infinități.

Pentru a înțelege obligația logicii de a reflecta infinitatea, este potrivit să subliniem, mai întâi, universala prezență și acțiune în lume a infinității, nu întotdeauna observate. Atât omul cât și realul sânt cufundați în infinitate. De pildă, „a nu înțelege“, la om, înseamnă a avea în față o infinitate ; astfel, a nu înțelege o limbă străină este mai mult decât a nu înțelege un cuvânt sau o formulare, ci o infinitate de cuvinte și de formulări. În schimb, a înțelege înseamnă a avea în față o altă infinitate ; în cazul limbii, cea a cuvintelor și rostirilor posibile cu ele. — A fi prieten cu cineva înseamnă a intui o infinitate de contacte posibile, nu cele câteva ale vieții reale. Chiar la lucrurile inerte, când o piatră stă așezată lângă altă piatră în cadrul unui arc de boltă, ele nu au un singur contact, ci o infinitate, în așezare și timp. — în acest sens, exemplul cel mai convingător ar trebui să fie mașina. Nici un moment ea nu a îngrijorat pe om, căci era un simplu mijloc făcut de el. Dar când s-a întrevăzut că mașinile electronice ar putea „învăța“ și că, astfel, s-ar dezvolta la infinit, umanitatea a început să se îngrijoreze.

Putem reveni atunci la individual și general. Ei nu sânt simpli și gata dați, sânt fiecare o desfășurare de determinații. Când un om sau o comunitate se conturează, poartă cu ei nesfârșite aspirații și determinări posibile, în vederea a ceea ce anticii numeau *eudaimonia*. Pe de altă parte, anumite sensuri *generale*, cuprinse într-o ideologie să spunem, poartă de asemenea cu ele determinații posibile felurite, în vederea fericirii omului și

a comunităţilor. S-ar putea deci spune că individualul şi generalul sânt cu adevărat în răspândirea lor ; că singură aceasta este, ca o dublă infinitate de determinaţii. Iar infinitatea determinaţiilor, efective sau posibile, ale individualului stă acum faţă în faţă cu infinitatea determinaţiilor generalului. Infinitate contra infinitate. Vor intra ele în coliziune ? Se vor acoperi ? Şi care este procesul logic al bunei întâlniri, care va duce la saturaţia formaţiei ?

Nu este inducţia. Dar va trebui să luăm, întocmai ca teoreticienii inducţiei, exemple reale, spre a înţelege procesul. Putem începe chiar cu exemple din ştiinţele naturale, preferate de logicieni — iar acum vom spune : exemple preferate, deoarece prima şi cea mai comună reflecţiune logică se face pe baza determinantei, care conduce la naraţiune, la descriere, la istorie, cu legile ei ori nu. Un mamifer anumit, de pildă, are şi desfăşoară o mulţime de determinaţii, chiar pentru cel care nu ştie ce este el ; poate avea copite, poate avea coarne. În momentul în care se înregistrează că între copita despicată şi coarne este o relaţie, atunci, în haosul formelor şi determinaţiilor organice, se creează un început de situaţie logică. Drept prim demers logic se iveşte *întrebarea*, despre care logicienii moderni îşi îngăduie să spună că nu este un gând, în timp ce un fizician cu orizont filozofic ca Weizsäcker spune că este echivalentul conceptului fizic al experimentului. Întrebarea poate fi, într-adevăr, prima întâlnire cu generalul. Dar acesta nu e dat, este doar presupus de un prim raport. La fel cum într-un şir numeric, ca al lui Fibonacci, ce pare întâmplător în desfăşurarea sa, un prim raport sau o primă relaţie deschid către ordinea generală a şirului, aci, în cazul mamiferului, o singură relaţie deschide către organizaţia lui, respectiv către organism ca întreg şi specie, ca generalitate. Întrebarea este : se vor prinde ori nu determinaţiile acestui individual în specificările şi determinaţiile generalului ? Iar ele se prind aci, pentru că erau dinainte prinse : specia comandase exemplarul.

Dar, astfel, exemplul mamiferului anumit se potriveşte numai logicii trecute, care dă socoteală de „subsumări“ ; căci acolo generalul este totuşi dat, oricât ar „evolua“ şi specia prin acumulările individuale. Este deci în joc logica valabilă pentru realităţile individuale *inerte*, fixate de cercetarea ştiinţifică. Urmărim în schimb o logică filozofică, tinzând să redea formele ce se creează printr-un general nou, care efectiv nu e dat, ci se face o dată cu individualul şi prin acţiunea lui. Ne trebuie deci altă logică decât cea a lui „dacă doi soldaţi fac parte dintr-un regiment…“, chiar dacă şi în aceasta

s-ar putea spune, cu bunăvoinţă, că infinitatea înfruntă infinitatea. Căci înfruntarea este aci simulată, sau e un simulacru. Dacă nu ne scoate dintr-o lume inertă, logica ea însăşi ar fi moartă pentru cultură.

Desigur un cunoscător al ştiinţelor naturii ar putea alege un alt exemplu de realitate individuală, care să nu fie una prefabricată, ci se fabrică. Însă i-ar fi poate greu şi lui să iasă din gramatica realului obişnuit, şi atunci este bine să facem ca Aristotel, care, la capătul *Analiticelor*, uită de exemplele obişnuite din ştiinţele naturale şi ilustrează ridicarea, inductivă ori nu, la general, prin situaţia mai neobişnuită a unei oştiri puse pe fugă, din dezordinea căreia un soldat se desprinde şi stă locului, rezistând, alţii din jurul său fac ca el, şi, până la urmă, oastea ca întreg, oastea ca termen general nou, cu ordinea ei nouă, se reface. Sau încă mai potrivit ne va părea un exemplu de ridicare la general, ce iese din orice gramatică a realului şi care totuşi poate fi înţeles perfect logic : Când duhul coboară printre apostoli, după ce totul se sfârşise, aceştia încep dintr-o dată să vorbească în *toate* limbile. Cum se transcrie în formă evenimentul ? Prin aceea că infinitatea posibilă a limbilor, sau rostirilor în ele, şi cea a cuvântărilor cu tâlc sacru ale logosului se întâlnesc şi se împacă, evenimentul arătând că nu limbile diferite mai au acum însemnătate (cum nici nu au avut istoriceşte, toate putând deveni „sacre“), ci faptul că în fiecare din ele, cu fiecare situaţie individuală a câte unei formulări, logosul deplin, generalul, poate fi obţinut.

În felul acesta, problema de logică formală care se pune, dincolo de banala ridicare la general a unui caz particular sau a câtorva, este felul cum o infinitate înfruntă o altă infinitate, aşadar care e legea de corespondenţă dintre cele două mulţimi infinite. Matematicile moderne vorbesc din plin despre asemenea legi de corespondenţă, despre relaţiile funcţionale şi despre aplicaţia elementelor unei mulţimi asupra altei mulţimi. Ni se precizează că aplicaţia este „surjectivă“, dacă orice element al mulţimii de-a doua este imaginea, prin legea de corespondenţă, a unuia sau mai multor elemente din prima ; aplicaţia este „injectivă“, dacă pentru orice elemente diferite din prima mulţime corespunde o pereche de elemente diferite dintr-a doua ; şi ea este „bijectivă“, dacă se dovedeşte a fi atât surjectivă cât şi injectivă. — Independent de faptul că denumirile ar putea să nu fie prea fericite, legea de corespondenţă logică pe care o căutăm acum între cele două mulţimi infinite nu duce la „aplicaţii“ rigide, aproape mecanice, de tipul surjectivului, injectivului şi bijectivului, pe care le-ar putea reţine cel

mult logica de subsumare. Acum, sub sugestia altui gând despre logică, legea de corespondență este mai suplă : infinitatea determinațiilor individualului se convertește, sau nu, în infinitatea determinațiilor generalului, aşadar „se închide“ în general, spre a se deschide organizat prin el.

O asemenea conversiune ne-a părut că merită denumirea de „anastrofie“ (conversiune urcătoare, spre ordine), iar nereușita ei duce la „catastrofa“ logică în care pot cădea realul și omul, în cadrul primei formații precare. Prin anastrofie, abia, infinitatea posibilă devine infinitate reală, atât la individual cât și la general, determinațiile fiecăruia sporind oricât în real. Dincolo de simpla corespondență și aplicație bijectivă, se petrece o acoperire cu caracter de dinamism logic.

Dar, astfel, anastrofia ar rămâne încă un simplu nume, ca și „inducția“. Ceva mai adânc formal se petrece prin acoperirea determinațiilor : generalul, care era cu adevărat mediu extern pentru individual, iar nu un simplu termen extern căutat, devine acum mediu intern. S-ar putea spune că prin anastrofie o infinitate de determinații o captează pe cealaltă. Fiecare apostol devine logosul („știe toate limbile“), așa cum soldatul ce s-a oprit face să coaguleze restul oastei, devenind el principiu al întregului, sau așa cum orice parte cu adevărat logică, nu statistică, preia întregul. În loc de inducție, în loc de simplă conversiune a determinațiilor, mecanismul formal pe care-l invocăm este trecerea mediului extern, cu infinitatea lui, în mediu intern.

Că un asemenea procedeu formal poate fi simbolizat și eventual folosit într-o logică simbolică, ni se pare irelevant, deocamdată cel puțin. Important este că procedeul exprimă, în spectrul logicii, felul cum o formație precară devine saturată. Dar trebuie spus de pe acum : anastrofia se petrece în toate celelalte 5 formații precare. Caracteristic pentru determinantă este doar faptul că anastrofia rămâne aci în puritatea ei, formația respectivă fiind singura în care generalul nu este în ordine.

Generalul nu e exterior, aceasta este prima lecție a metodologiei logicii ; sau individualul nu este el exterior generalului. Dar, astfel, relația lor e străină de orice inerție logică. Simplul fapt că trecerea mediului extern în mediu intern e mai evidentă în domeniul vieții, în primul moment, nu poate avea un caracter restrictiv pentru logică, până la capăt. În definitiv, logica este pentru oameni și abia apoi pentru pietre și pentru propoziții atomare.

14

În căutarea cazului individual

— În locul deducției —

Orice știință începe prin a fi inductivă și sfârșește prin a fi deductivă, spunea un logician din prima jumătate a veacului. Dar dacă este așa, atunci e un dezastru. Ceva din dezastru] acesta îl trăiește astăzi, cu îngrijorare, lumea contemporană. Științele naturii moarte au devenit într-atât de „deductive“, încât și-au îngăduit să deducă, din legile și cunoștințele lor, o tehnică de natură să sperie lumea, dacă nu și s-o desființeze, spun unii. Științele naturii vii le-au ajuns din urmă pe primele, în anii noștri, cel puțin în materie de deductivitate ; căci acum se vorbește despre ingineria genetică și de manipularea naturii, respectiv de conducerea și deducerea ei, până la înlocuirea ei în versiunea cea adevărată. Iar științele omului, modest inductive cum erau încă, încep să aibă pretenții de deductivitate și ele, cu riscurile aferente pentru societate și om.

De altfel, nu numai în veacul nostru s-a spus lucrul acesta, în termeni de inductiv și deductiv, ci și în veacul trecut anume de către Schopenhauer : el afirma că tot efortul cunoașterii este „să transforme coordonările în subordonări“. Dar și în forma aceasta, jumătatea de adevăr trimisă până la adevăr plin conduce la un dezastru. O lume în care subordonările ar fi desăvârșite ne-ar așeza pe toți la locul nostru, în ierarhia obținută, și ne-am trezi, ca omeni, în condiția de îngeri, întocmai ca în ierarhiile îngerești ale Sf. Ioan Scărarul, cu simpla libertate de-a mai urca pe scară câte o treaptă sau două. Pentru natură și om, cu pierderea Grației, o asemenea ierarhie și punere în subordonare ar fi desigur după gândul logicii lui Ares, în sânul căreia perfecta punere în ordine și deducere a subpusului, a inferiorului, din ordinul superiorului, reprezintă idealul. Dar atunci este o întrebare dacă dezastrul tehnicii ieșite de sub control nu se învecinează cu dezastrul controlului ultim.

Din fericire, există *infinitate* în toate, iar de ea nu a înțeles să țină seamă una dintre logici și trebuie să țină seamă cea de a doua. Este adevărat că totul în cunoaștere ar părea să plece de la descriptiv spre inductiv, cu tendința de-a ajunge la deductiv și axiomatic, s-a spus ; aduni fapte, le descrii, le compari, le clasifici, și pe urmă te ridici la legea lor. Dar, în realitate, acesta este numai *unul* din demersurile cunoașterii. L-am înfățișat în scrisoarea precedentă în chip mai larg, drept ridicarea individualului prin

determinaţii la general, adică drept determinantă, cum îl numeam, şi ne-am întrebat dacă este cazul să numim „inducţie“ procedeul.

Ceea ce ne împiedica să reţinem termenul de inducţie era faptul că, în locul unei simple şi aproape mecanice ridicări a individualului la general, era în joc confruntarea a două infinităţi, cea a determinaţilor individualului cu a determinațiilor generalului. Problema era atunci una de „corespondenţă“ între două mulţimi diferite, nu de simplă inducţie. Înlăturând corespondenţa prin „aplicaţii“ ale unei mulţimi în alta, ca în matematici, ne apărea acoperirea celor două mulţimi infinite prin „anastrofie“, respectiv conversiunea unor determinaţii în altele (ceea ce era încă un simplu nume), spre a întâlni până la urmă procesul *formal* de trecere a mediului extern în mediu intern. Îl numim formal pentru că exprimă procesul oricărui câmp logic, lăsând deschisă întrebarea dacă poate fi şi dacă serveşte la ceva să fie formalizat (cumva prin ideea de funcţie).

Ceea ce se câştigă, în primul rând, prin descrierea acestei procesualităţi logice din prima formaţie precară, cea a determinantei, unde individualul îşi caută prin determinaţii generalul potrivit, este posibilitatea de a formula şi integra în logică infinitatea, în speţă dubla elice infinită, pe care o sugerează biologii în codul lor genetic, spre a risca o comparaţie. În orice caz, aşa cum pentru realităţi în mişcare matematica a creat un calcul numit de Newton atât de sugestiv „calcul fluxional“, logica trebuie să încerce şi ea o redare fluxională a formelor, poate tocmai prin ideea de funcţie, cum sugeram.

Dar, în al doilea rând, câştigăm logic *păstrarea* individualului, în cuplarea lui cu generalul, spre deosebire de pierderea lui, care se petrece de fapt în inducţie. Într-adevăr — întârziind încă un moment asupra procesului inductiv şi, cu el, asupra primei formaţii precare — se poate lesne vedea, din exemplele de mai sus, cu ştiinţa ce tinde a deveni „deductivă“, că inducţia este sortită să pună în joc un fel de silogism al desfiinţării individualului, pe care nu-l mai regăseşte apoi decât tiranic-deductiv, ceea ce înseamnă că nu-l regăseşte defel ca individual. Inductiv ori nu, procesul se petrece sub un fel de silogism, în care concluzia obţinută din premise, departe de-a fi inclusă în ele, aşa cum se impută silogismului clasic, desfiinţează pur şi simplu pe cea iniţială. De pildă, sub forma de implicaţie, silogismul acesta al desfiinţării ar suna aşa :

> Dacă natura aceasta există printr-o ordine necesară, ea are legi ce pot fi cunoscute ;
> dar dacă legile sânt cunoscute, ele au o formulare simbolic-matematică ;

deci natura aceasta poate fi pusă în paranteză de revoluția tehnico-științifică, fiind înlocuită cu alta.

(În fond, lucrul acesta l-a spus și Hegel, dar din cu totul altă perspectivă decât cea logic-matematică, arătând că nu se cunoaște descriptiv și inductiv decât forma *accidentală* pe care a luat-o natura pe Marele Individ, pământul.) Iar silogismul științific al desființării își are un perfect corespondent în domeniul filozofiei. Aci s-a putut spune și s-a spus efectiv :

Dacă sinele individual autonom este adâncit prin cunoaștere, el duce la un sine lărgit ;
dar sinele lărgit aduce o ordine perfect deterministă ;
deci sinele individual dispare ca sine individual autonom.

Și nu s-a întâmplat la fel, în culturile mitic-religioase, cu acei zei leneși despre care ni se vorbește ? Dacă forțele divine au făcut posibilă o lume, adică un cosmos, cu legile lui, atunci, până la urmă, lumea nu mai are nevoie de forțe divine și ele dispar sau se retrag în cerul lor.

Peste tot, cu „inducția“, fie că este concepută ideal ca ducând până la deducție, fie numai că operează implicit în viziunea și acțiunea reală a ființei cunoscătoare, în chip fatal individualul este pierdut, în schimb, dacă în locul inducției înțelegem procesul logic drept ridicare la un general care, ca mediu extern, devine mediu intern al individualului, atunci acesta din urmă este logic necesar și el. Natura de astăzi trebuie înțeleasă ca logic necesară în cuplarea ei cu generalul, la fel cum individul autonom este cuplat cu legea sinelui lărgit. Așadar, în prima formație logică precară, individualul se ridică la un general care-l înființează, iar nu la unul — ca în logica lui Ares — care-l desființează.

Dacă trecem acum la a doua formație precară, *generalizanta*, în care determinațiile sânt prinse într-un general și tind să obțină și să coboare la un individual potrivit, atunci procedeul logic ar părea să fie „deducția“, ca trecere de la general la particular (cum se spune, în loc de individual). Dar nici de astă dată deducția nu este numele sau procedeul potrivit. De altfel, logicienii au arătat că o înțelegem de obicei greșit sau simplificat. În *Valoarea deducției*, frumoasa lucrare a lui Petre Botezatu, autorul arată că ea nu exprimă doar trecerea de la general la particular. „Orice trecere riguroasă de la antecedent la secvent, de la condiție la consecință, constituie o deducție“ (p. 10), deducție fiind și trecerea de la întreg la parte sau de la

cauză la efect, de pildă. Şi altă dată (p. 153), în acord cu Blanché : „Ea poate înainta de la lege la lege, de la lege la fapt, de la fapt la fapt.“

Dar aşa fiind — chiar dacă deducţia aduce o lege logică, implicaţia, nu o simplă regulă logică, inferenţa — ea se mişcă printre finitudini, printre propoziţii, legi formulate şi fapte. În schimb formaţia logică precară pe care o invocăm acum aduce, la fel ca prima, infinitatea de determinaţii ale generalului, care trebuie să intre în corespondenţă cu infinitatea de determinaţii ale unui individual ce nu mai este dat, ci căutat (aşa cum, trăind printre şi prin generalităţi, omul caută şi crede că află de fiecare dată realităţi individuale pe măsura lor ; crede că partenerul acesta are în el bunătatea în genere, adevărul etc).

Infinitatea înfruntă infinitatea şi la această formaţie precară. Dar, prima dată, infinitatea individualului captează şi transformă în mediu intern pe cea a mediului extern — aşa cum marea sărată trecea în sângele sărat —, pe când, a doua oară, mediul extern coboară, îşi aliază, transfigurează determinaţiile celui intern, sau medii interne diferite. Dacă prima dată forma logică era trecerea mediului extern în mediu intern prin acţiunea (ridicare la general) a acestuia, acum forma logică poate fi : *distribuirea indiviză a mediului extern în medii interne diferite.*

Într-adevăr, există lucruri care se distribuie fără să se împartă. Acesta ni s-a părut, cu alt prilej, că este criteriul fiinţei, iar el trebuie formalizat logic sau cel puţin înfăţişat ca procedeu „metodologic“. Căci, deşi distribuirea indiviză trebuie să figureze peste tot în universul logic (ce oare va fi conceptul, până la urmă, decât ceea ce se distribuie fără să se împartă ?), aşa cum trecerea mediului extern în mediu intern trebuie să apară peste tot, pentru ca partea să fie purtătoare de întreg şi câmpul logic să fie viabil, totuşi generalizanta pune în joc, în chip pur, procedeul „decurgerii“ individualului plural din generalul-unu.

Punând astfel în locul inducţiei obişnuite corespondenţa între două mulţimi şi procesul de includere a uneia în alta, în speţă a generalului în individual (căci sântem în cazul formaţiilor nesaturate), cu păstrarea amândurora ; punând apoi în locul deducţiei obişnuite distribuirea generalului indiviz în individualuri diferite, ne facem iluzia că formulăm logic mai adecvat procesele care se întâmplă în ştiinţele descriptive şi cele istorice, de o parte, în ştiinţele propriu-zise, de alta. În primul caz — aşa cum se întâmplă în fapt — toată întrebarea este : ţine legea ori nu ? În al doilea caz întrebarea este, aşa cum apare limpede în ştiinţele şi aplicaţiile

lor contemporane : ține individualul ori nu ? Ne facem chiar iluzia că pentru aceste două vaste procedee metodologice nu ar exista doar o transcriere în formă, ci s-ar putea închipui adevărate științe formale, ca și pentru celelalte formații precare, de altfel.

De pildă, pentru prima modalitate, cea de trecere a mediului extern în mediu intern, deși nu există încă o știință, s-ar putea concepe una pe modelul fotosintezei pur și simplu, adică al felului cum captează planta energia solară, transformând-o din ceva exterior în ceva interior : calorie. Am spune, în termenii noștri : generalitatea energiei solare trece în caloria intimă individualului vegetal. Probabil, atunci când se va obține fotosinteza, se va concepe și știința respectivă, dacă nu se va petrece invers, cum se va vedea că s-a întâmplat, la altă formație logică precară, cu cibernetica.

Pentru al doilea procedeu, cel de aci, anume distribuirea indiviză a generalului, cu siguranță nu s-a ivit încă o știință formală. Filozofia speculativă totuși n-a încetat, chiar dacă fără succes, de la Heraclit încoace, să dea socoteală în formă de Unul multiplu, adică de felul cum se distribuie Unul fără să se dividă, într-o multiplicitate de realități individuale. Nu este aceasta oare marea problemă, atât a filozofiei, a cunoașterii, a vieții spirituale, cât și, până la urmă, a Conceptului, dacă-l înțelegem suveran, ca Hegel ?

Ceea ce putem spune, în acest ceas al logicii lui Hermes, în sânul căreia ar trebui să apară unele sub-științe formale (am fi ispitiți să declarăm : șase anume, dar ne reține teama de-a cădea în modalitatea proastă a gândirii sistematice) este că pentru două anume dintre formațiile logice precare există de pe acum sub-științe. Pentru ultima, particularizanta, am și numit-o : este cibernetica, așa cum vom încerca să arătăm. Pentru penultima formație precară, delimitanta, există de asemenea o sub-știință : logica simbolică a veacului nostru.

„Dar nu este aceasta din urmă logica însăși ?“ ne va întreba, mirat, corespondentul nostru. Vom răspunde cu toată candoarea : Nu. Căci logica însăși, cu formele și procesele ei, apare abia la formațiile logice *saturate ;* acum sântem încă la formațiile precare, în care întârzie, cu glorie adesea doar aparentă, formalismele de astăzi — ca și regimentele și clasele goale de totdeauna ale lui Ares.

15

În căutarea determinaţiilor sau logica invenţiei

Căutând un statut pentru primele două formaţii logice precare, am regăsit deducţia şi inducţia din gândirea logică obişnuită. Nici prima, cu ridicarea individualului la general, nici deducţia ca de-clinare a generalului în şi prin individual (dacă reţinem din deducţie numai acest sens) nu exprimă în chip potrivit procesele ce au loc într-un câmp logic. Cu oarecare cutezanţă, se poate spune că inducţia şi deducţia nu exprimă în chip potrivit nici măcar procesele ce au loc în ştiinţe, în cele istorice, de-o parte, în ştiinţele naturii, de alta. S-a spus în continuare „inducţie“ şi „deducţie“ pentru ele, din inerţie. Când însă logica îşi asumă, ca şi matematica modernilor, sarcina de-a deveni „analiză“, adică de-a pune în joc infinitatea, atunci apare, la prima formaţie precară, dubla infinitate, a generalului şi a individualului, ce reclamă o lege de corespondenţă, iar, la a doua formaţie precară, apare acea fuziune între infinităţi ce autorizează să se vorbească despre Unu multiplu, în cadrul unei distribuiri fără împărţire.

Că procedeele logice sau „metodologice“ se regăsesc, dar sub o *altă* înfăţişare, la capitolul formaţiilor precare, o va arăta acum cea de-a treia formaţie, pe care am numit-o realizantă şi care exprimă împlântarea directă a generalului în individual. Aci, iarăşi, apare infinitatea, de rândul acesta infinitatea determinaţiilor libere, pe care trebuie să şi le dea generalul „realizat“. Nu întotdeauna îi reuşeşte acestuia până la capăt, în ordinea reală. Generalul-specie realizat în dinozaurii reali nu a găsit infinitatea suplă a determinaţiilor care să menţină în fiinţă (deci şi în formă) realizantă respectivă. Generalul-stat care s-a realizat în Ludovic al XIV-lea, potrivit acelui *L’Etat c’est moi*, nu a rezistat ca monarhie absolută nici măcar în anii regelui, cu atât mai puţin după aceea, trebuind să ducă la o nouă realizantă istorică, Revoluţia franceză. Este probabil că au rămas neînregistrate, în natură şi istorie, o sumedenie de realizante dispărute. Dar sânt şi atâtea altele care au reuşit, cel puţin în cunoaştere şi creaţie, ca şi în viaţa morală a omului, încât trebuie să existe, în reflexiunea logică, sugestia unei sub-ştiinţe care să transcrie formal felul cum un general „realizat“ îşi poate da infinitatea de determinaţii libere şi suple care să-l valideze.

De astă dată ne întâmpină iarăşi o denumire mai veche, cum erau inducţia şi deducţia : logica invenţiei. Cel puţin de la Raimundus Lullus, cu

arta combinatorie, care nu era altceva decât procedeul mecanic de a obține *determinații* noi — trecând prin acele *artes inveniendi* visate de Bacon sau de către un Descartes și un Leibniz, până la inventivitatea științifică, tehnică și chiar morală (cu tema „sufletului frumos“ care trebuia să-și dea determinații în consecință) — logica invenției a fost sau ar fi trebuit să fie, alături de inducție și deducție, un capitol de metodologie.

Ca și trecerea mediului extern în mediu intern, sau ca și distribuirea fără împărțire a generalului, apărute cu primele două formații precare, inventivitatea în materie de determinații reprezintă un proces *logic*, prezent în toate formațiile precare și cu atât mai mult în cele saturate ; dar și de astă dată, aci la realizantă, procesul logic apare în puritatea și exclusivitatea sa. Un general realizat trebuie să se „realizeze“ mai departe, prin determinații adecvate. El le inventă, potrivit unei eventuale logici a invenției. Simpla nevoie de invenție arată unui nominalist înrăit că este silit să presupună generalul și că operează cu o formație logică complexă, în structura căreia încap generalul, individualul și determinațiile.

Când acum încercăm a vedea care este logica („mecanismul“) invenției, indispensabilă ca o sub-știință din perspectiva unei logici generale, întâlnim în primul moment părerea celor care *refuză orice* logică a invenției. Se cunoaște poziția lui Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus*, unde aserțiunile logice sânt considerate a fi „tautologii“, adică lipsite de orice conținut, chiar dacă păstrează un sens. „Toate propozițiile logicii spun același lucru, adică nimic“ este declarația provocatoare ce se face acolo. Nu ar începea deci noutate în logică. Foarte bine. Dar nu începe noutate nici în matematică, pe care ei, modernii, au vroit s-o reducă la logică ? Și nu începe noutate nici în alte științe, care aspiră să devină o „logică“ fie prin matematică, fie direct ? Iar dacă *un fel* de noutate se ivește totuși în științe, în cunoaștere și chiar în real, nu cumva logica, tautologică așa cum este, are de dat socoteală de noutate, printr-o logică a invenției ?

Scandalul nu este că totul se reduce, în chip odihnitor și fără alte răspunderi, la tautologie ; dacă logicienii nu pretind mai mult despre știința lor și poate despre știință, atunci îi privește ce fac — și-a spus lumea — și ei nu mai interesează decât pe colegii lor de breaslă. Scandalul ni se pare a fi, în schimb, că ei nu gândesc întotdeauna pe *tauton*, identicul, pe „același“, deși invocă atât de stăruitor tautologia. Despre ce fel de identic este vorba, ce tip de tautologie se pune în joc ?

În această privință, teologii din secolul al IV-lea, la Conciliul de la Niceea, erau mai subtili logicieni decât contemporanii, iar, înaintea lor, Aristotel spusese lucruri mai adânci. Căci el vorbise despre *două tipuri de identitate :* una numerică, în cadrul căreia două lucruri aparent diferite sânt aceleaşi, deci *nu* se numără diferit, altă identitate era generică, în cadrul căreia lucrurile țin de acelaşi gen şi, astfel, doar se aseamănă între ele. Iar din deosebirea aceasta, reluată şi aplicată la Trinitate — aşa cum reaminteşte un scriitor rus de la începutul veacului, Paul Florensky, în lucrarea tradusă sub titlul *La colonne et le fondement de la vérité,* Paris, 1975 —, logicienii teologi din secolul al IV-lea au făcut o teză care a zguduit lumea. Trei sânt *una*, au spus ei. Şi nu sânt una pentru că fiecare termen e de acelaşi gen şi seamănă cu altul, că deci ar fi *homoousios* (cu i), ci pentru că este de aceeaşi fiinţă, *homoousios* (fără i). Lumea spiritului toată a stat într-un *i*, într-o vocală.

Dacă reuşeau adepţii *i*-ului, adică partizanii lui Arie, cei ce aveau „bunul-simţ“ să declare că trei nu pot fi una decât prin asemănare, istoria noastră ar fi luat un alt curs. Au reuşit cei ce vorbeau de „o aceeaşi fiinţă“, de identitate numerică. Totuşi astăzi încă primii umplu lumea cu mentalitatea lor, în aşa fel încât un Florensky putea spune că filozofia apuseană este în *homoiousia*, cu i, pe când cea rusă ar fi în *homoousia*, fără i ; sau acum putem spune : există *tautologii homoiousice*, ca ale lui Wittgenstein ori ale logicienilor contemporani, şi *tautologii homoousice.* Iar în măsura în care cultura neopozitivistă, la care duc ei, sfârşeşte la scepticism şi absurd, s-ar putea ca Florensky să aibă dreptate când spune : între proclamaţia că trei sânt una şi moartea în nebunie (ca în Apus astăzi, după el) *tertium non datur.*

Toate acestea conduc la afirmaţia că identitatea (cu tautologia) trebuie gândită în accepţiunea ei tare, de identitate numerică, nu în cea slăbită, de identitate generică şi de „asemănare“. Pentru logică în particular, identitatea de gen — deşi mai lesne de conceput din perspectiva bunului-simţ — aduce uniformitatea şi monotonia pe care ar oferi-o, de pildă, procesul biologic de donare, adică de reproducere a unui aceluiaşi tip uman (un Einstein) în serie. *Homoiousia* cu i este în floare astăzi, poate mai mult decât oricând, căci fiecare ins, în numele bunului-simţ şi al intelectului, este chemat să voteze, chiar în cultură. Dar identitatea de asemănare era activă şi în cugetul unui extraordinar gânditor şi logician ca Leibniz, făcând din el una din cele mai sfâşiate conştiinţe din istoria culturii. Căci acelaşi Leibniz, care

concepe metafizic monada ca reflectând întreg universul, este silit să instituie pluralitate de monade în „armonie prestabilită“, adică înrudite şi *asemănătoare* între ele, ceea ce a făcut pe critici să se întrebe : cum oare poate deveni monada, închisă cum este, monadolog ? Sau acelaşi Leibniz, care proclamă „indiscernabilele“, adică unicitatea fiecărui real oricât de neînsemnat (aşa cum Hegel avea să spună că până şi firul de praf are o „subiectivitate“, adică o raţiune intimă de a fi, ca fir de piatră, fir de lemn sau fir de os), este cel care creează calculul infinitezimal, unde diferenţialele nu sânt „diferite“, ci toate se omogenizează, prin pulverizare la infinit ; acelaşi gânditor imaginează o „caracteristică universală“ sortită să ducă la o limbă universală, deşi fiecare monadă ar trebui să vorbească în limba ei ; sau, în sfârşit, acelaşi Leibniz concepe logica în comprehensiune şi intensiv, spunând că predicatul este inherent subiectului, dar sfârşeşte prin a da ori favoriza o logică a extensivului, ca a modernilor. S-ar putea spune că Leibniz a trăit dramatic imposibila coexistenţă dintre *homoiousia* şi *homoousia*, sfârşind la o logică a calculului *(calculemus)*, în locul unei logici a invenţiei, pe care o făgăduise.

Cum este posibilă o logică a invenţiei (ca sub-ştiinţă în sânul logicii generale), pornind tocmai de la identitatea tare ? O asemenea sub-logică *trebuie* să aibă sens în logica lui Hermes, dacă e adevărat că holomerul, ca parte-tot, este întreg câmpul logic în concentrare, şi că expansiunea sa reface de fiecare dată logica. Holomerii sânt „de o fiinţă“, nu doar de o aceeaşi fire şi asemănare, iar ei ţin de o distribuire fără împărţire a întregului lor. Condiţia de muritor, de pildă, cu orizontul ei logic, s-a distribuit şi în Socrate, şi în Caton, şi în Pascal. Ei nu sânt aceiaşi, aşadar *nu* sânt identici ca diferenţialele omogene din calculul infinitezimal, sau exemplarele din teoria mulţimilor ; dar nu sânt nici diferiţi. Fiecare — am încercat să arătăm — regăseşte aceeaşi ordine logică, din condiţia sa individuală.

Dacă îi privim din perspectiva unei logici a invenţiei pe care ar practica-o demiurgul, putem spune că ei s-au ivit printr-un „fie“ ai acestuia, aşadar printr-o realizantă : „Fie acest Socrate ; să-l lăsăm să-şi invente determinaţiile, după ce am implântat condiţia de muritor în el“. Invenţia ţine, în orice caz, de o decizie. La acest subcapitol de logică nu se poate ocoli problema deciziei şi, gramatical, a imperativului, pe care Aristotel îl izgonise din logică. Dar cum să nu ţii seamă de „fie“, care nu reprezintă o simplă ipoteză ca la determinantă, când el apare de la început în matematică

? „Fie acest triunghi“, spune matematicianul ; „fie aceste axe de coordonate“ — și din decizia sa iese toată geometria plană, sau altădată toată geometria analitică. Este un „să se facă lumină !“, ca într-o Geneză, în matematici. Iar imperativul nu figurează aci doar la început, ci, cum se știe, chiar în cursul câte unei demonstrații, unde se introduce o construcție nouă. De altfel, el este de găsit și dincolo de matematici, peste tot în creație și acțiune, ca și în câte o formație logică obișnuită. Astfel am indicat drept o formație saturată pe „iubește și fă ce vrei“, al lui Augustin ; dar ce înseamnă imperativul „iubește !“, singur, decât o realizantă ? Tu, ființă individuală, primește prin iubire acest sens general ; *fie* această iubire. Și acum devine posibil exercițiul unei logici a invenției, căci „fă ce vrei“ înseamnă să-ți dai determinații neîncetat noi, potrivite cu legea sau ordinea căreia te-ai supus.

Logica invenției se deschide așadar printr-un „fie“. Dar ea se continuă în materia determinațiilor, unde apare diversul. Fără divers nu poate încăpea noutate, și, de aceea, *sinteza* unui divers, care-l ducea pe Kant la judecăți sintetice, nu poate fi înlăturată. A spune că totul se reduce la judecăți analitice înseamnă a refuza problema lui „cum e cu putință ceva nou“, susținând că spiritul este la infinit tautologic. Dar chiar formalismele sfârșesc prin a-și face o materie, cum se vede în artă, în particular în muzică, iar limba universală a lui Leibniz cu siguranță că ar duce (și nu doar din motive exterioare, legate de mediul vorbitorilor) la inflexiuni, modulații și, în definitiv, noutăți. Nimeni, spune Kant, nu poate tăgădui noutatea adusă de experiență, tăgăduiește doar necesitatea unei astfel de noutăți empirice, ca Hume. Dar de aceea a și închipuit el, Kant, o experiență apriorică într-un divers pur, ca timpul și spațiul, prin care au fost posibile judecățile sintetice (aducătoare de nou) necesare ale științei. Dacă în experiența dată noul apare fără momentul decizional, adică fără „fie“, este limpede în schimb că judecata sintetică *a priori* și, cu ea, noutatea pură se instituie în chip deliberat.

Dar în chip deliberat numai geniul poate aduce înnoirea necesară, dacă nu vrem să vorbim și despre o genialitate a naturii. Este atunci logica invenției una a condiției geniale ? Într-un sens, da ; și, de aceea, logica nu poate da o tehnică a invenției, ci rămâne o hermeneutică în formă a ei. Cu logica invenției se poate *înțelege* ivirea noului, care se produce printr-o decizie și se petrece în diversul unei materii. Numai că exemplul geniului ne ajută să vedem că noutatea produsă era, în realitate, expresia unei ordini

încă nedezvăluite. „Ar fi trebuit să ne gândim la asta“ este exclamaţia oricăruia în faţa noului, care nu are niciodată caracter de noutate radicală.

Dacă este aşa, atunci, alături de un „fie“ ce deschide procesul invenţiei şi de o materie în care se petrece ea, trebuie să se ţină seamă, într-o logică a invenţiei, de orizontul tematic în care s-a ivit noul. Aşa cum cunoaşterea se dovedeşte până la urmă a fi recunoaştere, *anamnesis* după gândul lui Platon, invenţia se petrece înăuntrul găsitului. Apărută la capitolul formaţiei precare a realizantei, logica invenţiei trimite, ca şi procedeele care se substituiau inducţiei şi deducţiei, la logica formaţiilor saturate şi la tematic. Abia atunci o logică a lui Hermes îşi va da măsura ori şi-o va pierde.

16

Arta integrării

Am căzut peste *metodele* logicii, înainte de a afla ce este propriu-zis ştiinţa aceasta. Inducţie, deducţie, logica invenţiei, acum arta sau logica integrării, sânt tot atâtea metode posibile. N-ar fi trebuit să ştim în prealabil ce este logica ?

Dar la fel ni s-a întâmplat de la început : nu ştiam ce este logica şi în ce înţeles poate fi folosit substantivul, dar ni se părea că putem înţelege ce exprimă *adjectivul*, respectiv adverbul „logic“ ; încercam, tot fără a şti ce este logica, să definim *câmpul logic ;* găseam o *unitate* logică prin el, apoi surprindeam, cu disocierea ei, *procesul* logic fundamental, disocierea ; puneam astfel în lumină *termenii* logici ; ajungeam la ideea de *formaţie* logică saturată, în sfârşit la cea de formaţie nesaturată şi, cu ea, la *precarităţile* logice, al căror exerciţiu duce la metodele logicii, necesare tocmai spre a ieşi din precaritate şi a ne apropia de un înţeles al logicii.

Unele din aceste metode figurau dinainte în „metodologia“ logicii de şcoală, ca, de exemplu, inducţia şi deducţia. Dar ce căutau acolo ? În măsura în care logica era concepută drept ştiinţa perfecţiunii formale, ea ar fi trebuit să descrie sau să desfăşoare numai procese logice sigure, neavând nevoie de metode şi căi de acces la siguranţă. De metode şi de o metodologie nu se poate vorbi decât dacă se concep formaţii logice precare, ca aci, cu un dezechilibru în termenii lor. Iar metodele poartă acum tocmai asupra termenilor cu adevărat „logici“, în timp ce altminteri, spre a se vorbi despre o metodă ca inducţia, trebuie să se treacă din logic în teoria cunoaşterii şi să se invoce un domeniu atât de străin logicului cum este

experienţa ; sau, spre a se vorbi despre deducţie trebuie fie să se rămână doar în sfera generalului, fie să se facă aplicaţii iarăşi în experienţa străină logicului ; sau, în sfârşit, spre a se vorbi despre o logică a invenţiei trebuie să se recurgă la psihologie, într-atât de neobişnuită apare invenţia într-o lume a tautologiei declarate.

Despre o logică a integrării nici nu se vorbeşte în chip obişnuit în metodologia de şcoală. Dar aproape toate ştiinţele se dezvoltă, de la un moment dat, prin integrări succesive. Ele par a progresa prin salturi, aşadar prin discontinuitate, mai degrabă decât prin continuitate. Câte o nouă teorie „ipotetico-deductivă“, cum s-a spus, face gândirea ştiinţifică să treacă pe o altă orbită, aşa cum s-a întâmplat în chip evident în matematică şi în ştiinţele naturii, poate mai puţin izbitor (deşi legitim) în ştiinţele spiritului, neînchegate cum sânt cele mai multe dintre ele. Caracteristic ştiinţei moderne este că viziunea cea nouă nu o respinge şi înlocuieşte pur şi simplu pe cea veche, ci face din ea un caz particular. Se poate chiar spune că o ştiinţă s-a maturizat, atunci când a atins nivelul unor „adevăruri“, respectiv legi, suficient de bine asigurate spre a rămâne oricând valabile înăuntrul unui anumit orizont, deşi, într-un orizont lărgit, ele nu mai sânt valabile ca atare şi par a fi dezminţite. (De pildă, în şirul numerelor naturale, orice înmulţire este la propriu o în-mulţire, o augmentare ; în schimb, în orizontul numerelor fracţionare, care le cuprinde şi pe cele naturale, înmulţirea poate fi totodată o micşorare.) Faptul că, în ştiinţele spiritului, explicaţiile şi teoriile noi le pot dezminţi radical şi lăsa în urmă drept caduce pe cele vechi nu arată decât că ştiinţele respective nu s-au maturizat, adică nu au ajuns la un corp de „adevăruri“. Altminteri, integrarea ar părea mai potrivită, ca metodă, ştiinţelor omului, cele ale spiritului, decât naturii şi ştiinţelor despre ea.

Integrarea înseamnă ridicarea directă la general, fără mijlocirea determinaţiilor. Am văzut în ea o formaţie logică precară, tocmai pentru că determinaţiile nu mijlocesc, şi am numit formaţia o integrantă. În măsura totuşi în care până şi o viziune ştiinţifică poate căpăta contur individual şi apare, cu orizontul ei limitat, ca un termen individual în raport cu generalitatea viziunii celei noi, ni se pare potrivit să invocăm integranta şi demersul ei logic chiar în cazul ştiinţelor naturii. Cum altfel să înţelegem „logic“ progresul lor, cu salturile succesive pe noi orbite ? Dar integrantele pot duce fie la repaus în sânul generalului, fie la noi forme de acţiune prin el ; pot duce la contemplaţie, sau alteori la cunoaştere activă, cu

determinaţiile obţinute acum sub controlul generalului. Ştiinţele naturii reclamă o cunoaştere activă.

În ştiinţele spiritului, în schimb, integrarea individualului în general conduce adesea la moduri contemplative, astfel încât vom spune că şi contemplaţia (despre care anticii vorbeau cu atât interes, când opuneau *vita contemplativa* unei *vita activa)* poate fi dezarticulată logic. Rugăciunea, de pildă, este o comportare spirituală ce ar părea să nu aibă nici un statut logic ; ea era privită încă de Aristotel drept o formă tipică de rostire ce nu e nici adevărată, nici falsă. Dar în clipa când părăsim acest criteriu logic al adevărului şi falsităţii, instituind unul mai puţin rigid, dar nu mai puţin sigur, anume cuplarea termenilor logici doi câte doi (înainte de a regăsi formaţia logică saturată, cu toţi cei trei termeni în bună ordine), atunci până şi rugăciunea se desfăşoară „metodic“, sub semnul logic al integrantei. În actul de a se ruga, subiectul individual se ridică de-a dreptul la general, folosind acelaşi procedeu logic activ în orice integrantă, inclusiv cele ştiinţifice. Numai că aci ridicarea la lege se opreşte la aceasta din urmă, cu un „facă-se“ (voia ta), care este răsturnatul lui „fie“ din logica invenţiei, aşa cum integranta este răsturnatul realizantei.

Dacă în demersul logic al actului de a se ruga nu se poate citi decât supunerea la general, o altă modalitate contemplativă, de astă dată laică, anume extazul estetic, este în măsură să spună mai mult despre natura contemplativului însuşi, iar o dată cu el, despre orizontul unei logici a integrării. În contemplaţia estetică nu încape odihnă şi supunere la general. Fără a conduce la cunoaştere activă, integranta estetică sfârşeşte totuşi la o formă de cunoaştere, una contemplativă : în prototipul, în legea, în natura generală contemplată, apare infinitatea de sensuri şi nuanţe, ce deosebesc de la început exuberanţa artei de austeritatea religiozităţii. În termeni de logică, generalul atins de extazul estetic nu opreşte la el şi la bogăţia sa reţinută, ci trimite singur la infinitatea determinaţiilor generalului. „Nu te mai saturi“ privind o întruchipare frumoasă, pentru că percepi ceva din determinaţiile ei nesfârşite.

La rândul lor, aceste determinaţii pot să nu fie manifeste, dacă ieşim din lumea întruchipărilor concrete ale artei şi regăsim abstractul. Aşa se întâmplă în cazul integrantei pe care o pun în joc proverbul şi cuvintele înţelepciunii. Cu proverbul se petrece iarăşi ridicarea la general, adică la maxima enunţată drept regulă. Înţelepciunea — dacă o reducem la rânduirea cazurilor sub reguli — are şi ea un procedeu logic preferat ; iar în

exercițiul ei, ca în cazul contemplației de artă, generalul atins nu subjugă, ci îngăduie o contemplație cunoscătoare, dar una de simple învățături generale.

Înțelepciunea, contemplația estetică, rugăciunea chiar s-au ivit ca tot atâtea exemple de folosire a integrantei drept metodă determinată într-o artă a integrării. Exemplele acestea toate se desprind din domeniul științelor omului, cum sânt istoria, arta, experiența religioasă, laică, economia, filologia, filozofia. În legătură cu ele s-a constatat că mijlocul lor de a investiga și cunoaște este altul decât analiza strict științifică. I s-a spus uneori în germană *Einfühlung*, tradus la noi cu intropatie, care ar exprima pătrunderea simpatetică în lucruri. Însă ar trebui spus mai mult : pătrunderea afectiv *intelectuală* în lucruri. Înțelegi ceva în domeniul științelor omului pentru că e vorba de manifestări *omenești*, familiare ție : de aci reacția emotivă, afectivitatea. Dar ceea ce înțelegi astfel îți dă totuși o formă de cunoaștere, și, de aceea, „intropatie“ spune prea puțin. Cu traducerea lui *Einfühlung* prin pătrunderea afectiv-intelectuală, în schimb, apare în plină lumină cunoașterea prin integrantă a fenomenului considerat ; căci fenomenul, individual cum este, capătă sens abia prin integrarea sa într-o ordine (a istoriei, a vieții, de pildă), ca atare într-un ansamblu organizat. Citești în el așa cum citești întregul în ochii unei ființe vii. În timp ce într-un fenomen izolat al naturii nu poți citi de-a dreptul legea, ci trebuie s-o cauți pe alte căi decât prin considerarea directă, aci pătrunderea afectiv-intelectuală te așază de-a dreptul în generalul fenomenului. — Nu fac oare și teoriile ipotetico-științifice așa ? Dar ceva esențial deosebește integranta din științele omului de cea din științele naturii. La ultimele, generalul se constituie liber, și, în definitiv, este instituit, făcut, ca un sistem de axiome, pe când, în științele omului, generalul apare *cu* fenomenul singular cu tot, ca întâlnit în realitate.

Oricum ar fi — că integranta este caracteristică științelor omului, sau că ea se exercită și în cele ale naturii — metoda integrării nu poate lipsi dintr-o logică. În ce constă metoda ? Procedeul ei principal ne pare a fi : *trecerea realului în posibil.* Precaritatea anterioară, realizanta, încerca să treacă posibilul în real, cu logica invenției. Acum în cadrul integrantei se trece, invers, realul în posibil. Realitatea individualului își pierde opacitatea în favoarea rostului, funcției lui, și astfel a formei înscrise în el. Vorba lui Schiller, cum că spre maturitate nu ne mai interesează teoriile, ci faptele — înțeleasă prin aceea că tocmai faptele te solicită acum să teoretizezi, în ele

dezvăluindu-se mai bine generalul decât în teoria goală — poate fi aplicată aci. Când se maturizează, un individual îşi arată mai bine funcţia, respectiv forma, el putând fi trecut din spaţiul real în spaţiul unde formele subzistă în chip firesc : cel al posibilului. Individualul se cufundă în posibilul generalului. Dar, la rândul său, ce este posibilul ?

Se spune obişnuit că el este o simplă modalitate logică, alături de necesar, contingent, imposibil, real. Dar posibilul ne apare ca fiind în însăşi natura logicului. Este chiar atât de mult în natura logicului, încât, faţă de metafizic care se raportează la lumea fiinţei, logicul o exprimă pe cea a putinţei. Prin posibil se înţeleg, într-adevăr, trei lucruri :

1) este posibil *ceea ce este real* (soarele are putinţa să lumineze, de vreme ce luminează efectiv) ;
2) este posibil *ceea ce va fi real* (virtualul) ;
3) este posibil *ceea ce nu este şi nu va fi real.*

Cu un asemenea tablou, dispar, poate, greutăţile obişnuite ale ideii de posibil în legătură cu contradictoriul ei. Cui se opune posibilul ? Necesarului ? Imposibilului ? Realului ? Dar posibilul nu se opune nici unui termen logic (necesarului i se opune contingentul, imposibilului probabilul, realului idealul) şi cel mai puţin se opune realului. El *învăluie* realul, definindu-se, în parte, prin el, în parte, prin ceea ce nu este încă el, în parte, prin ce nu va fi niciodată. Iar prin posibil, generalul nu se opune realului individual, ci învăluie dinăuntru şi din afară individualul.

Integranta va fi dezvăluirea generalului din individual şi din jurul lui, dezvăluirea mediului intern şi extern, în care individualul se scaldă. Dacă integranta ridică până la urmă la forme, în speţă la forme logice, procesul ei nu este de a „scoate“ forma din real, ci de a duce realul la formă, prin posibil. Căci forma, înainte de a însemna ceea ce revine în comun mai multora, înseamnă desăvârşirea unui *singur* lucru.

Ca metodă logică alături de inducţie, deducţie şi invenţie, ca şi de cele ce vor urma (arta calculului simbolic şi logica sistemului), arta integrării se exercită peste tot în câmpul culturii, dându-i formele (teoriile, încadrările, categoriile), spre a se întoarce singură asupra ei şi a da formele logice. Logica ea însăşi se face cu „metode logice“. Toate metodele contribuie la formalizarea logicului şi sânt în definitiv expresia ei. Dar integranta, cu procedeul trecerii realului în posibil, dă reflexiunea logică în puritatea ei.

Formele ce vor izvorî din această reflexiune vor fi deopotrivă în real, în posibilitatea de real, ca și în posibilitatea pură, așadar în acel posibil imposibil de care vorbeau medievalii.

La capătul de sus al ierarhiei științelor, cum va trebui să stea, logica ar urma să fie prinsă în toate și desprinsă de toate. Ispita gândului, prin integrarea lucrurilor, este să ajungă la dezintegrarea lor — în simboluri, legi, structuri, scheme. Logica însă, știința formelor, ne-ar putea învăța să nu mai dezintegrăm lumea prin forme.

17

Arta simbolizării

Nu încape îndoială că e admirabilă lucrarea de cultură în care s-a angajat timpul nostru, cu arta simbolizării. Că formalismele ce s-au instituit astfel și continuă să se instituie izvorăsc numai dintr-o precaritate logică (dar una conștient asumată), așadar că ele, sau reflexiunea asupra lor, *nu* pot acoperi logica însăși, ne vom vedea siliți s-o spunem, în cele din urmă. Dar formalismele acestea au venit să arate extraordinara libertate a posibilului în fața realului, pe de o parte, și, pe de alta, virtutea creatoare a formelor în universul culturii. Când a ajuns la forme și la rigoarea înlănțuirii lor, gândirea a fost atât de satisfăcută, încât a tins să rămână la ele. Era un refuz al lumii ? Dimpotrivă, putea fi o încercare de reinterpretare a ei.

Într-adevăr, după viziunea europeană — și numai potrivit ei după câte ni se pare — exercițiul formal poate deveni realitate ; iar pe plan de cultură se petrece un lucru asemănător, exercițiul formal devine operă. Felul cum un formalism devine realitate ni-l arată oricând știința, cu exemple izbitoare din trecut, cum ar fi cel al simbolismului chimiei organice, apoi cel de astăzi al geneticii, sau atâtea alte formalisme fizicale ce scapă înțelegerii noastre curente. Dar la fel de izbitoare ar trebui să fie exemplele din cultura umanistă, în cazul cărora exercițiul formal devine o adevărată operă. Platon nu face decât un exercițiu formal cu dialogul *Parmenide,* înfățișând jocul situațiilor posibile ale Unului și Multiplului ; iar de aci se naște o operă care înfruntă veacurile, nu numai cu stranietatea, dar și cu implicațiile ei speculative. Când compune *Kunst der Fuge,* Bach face un exercițiu formal ca și în *Ofranda muzicală* sau în alte lucrări, dar ele sânt totodată cuceritoare opere. La rândul său, Brâncuși se supune mai mult decât oricine exercițiului formal, reluându-și temele și consimțind repetiției, ba chiar

întruchipând-o ca repetiţie de elemente, în Coloana sa, în care s-a putut citi un cifru matematic. Exerciţiul însă devenea operă.

Poate că, în lumina formalismului de astăzi, unele mari creaţii literare închid de asemenea în substanţa lor un exerciţiu ; sau, dacă la ele intenţia artistică domină, ridicarea exerciţiului pur, lipsit de orice intenţie artistică, la operă de artă răzbate uneori până şi în imediatul vieţii şi al societăţii. Lorelei nu face mai mult decât să se pieptene ; dar gestul firesc devine expresie de artă, ca şi exerciţiul unei gimnaste, ca motivul reluat al unei ţesături, sau ca funcţionalul în artele minore, în grafică, în arhitectură. Turnul Eiffel a fost un simplu exerciţiu, formal materializat ; acum a devenit altceva.

Dar formalismele se trag îndărăt din tot ce este realitate şi operă, ele înţelegând să rămână *metodă*, şi anume una care nu duce necesar la nici un rezultat ; o adevărată metodă pură printre metode. Dacă au putut favoriza descifrarea unor aspecte sau chiar domenii de realitate, dacă au putut conduce, în cultură, la opere şi expresii de artă, dacă astăzi pot servi maşinilor electronice şi, cu ele, probabil unei noi civilizaţii tehnice, toate acestea s-au întâmplat dincolo de orizontul lor de început. La început, a fost arta simbolizării ca simplă stenogramă, apoi ca un superior mijloc de calcul, apoi ca o liberă descriere de structuri, în fine ca o controlată şi sigură metodă a posibilului. Arta simbolizării nu-şi propune, ca metoda inducţiei, să ridice la lege, nici ca deducţia să obţină alte legi sau individualul supus legii ; nu caută, ca arta invenţiei, noi determinaţii în real, nici ca arta integrării, să cufunde individualul în posibilul generalului. Arta simbolizării se instalează în generalul cel mai pur, în semnul care nu semnifică nimic, şi îi caută, cu operaţii pure şi ele pentru că sânt liber instituite, modulaţiile.

Generalul cel mai pur este, într-un anumit sens, litera. E caracteristic pentru arta simbolizării faptul că nu alege pentru exerciţiul ei „simboluri“ (care s-ar referi totuşi la ceva, sau ar fi simboluri a ceva), ci semne, iar dintre semne alege de preferinţă litera. Aceasta din urmă reprezintă ultimul semn cu sens de semn, dar fără semnificaţie. Este ultima spusă (ex-pusă) care nu spune, nu expune nimic. Orice alt semn riscă să fie o indicaţie sau măcar o sugestie de indicaţie : numărul e număr, un punct este totuşi un punct, semnul unui operator este al unui operator, o schemă este o schemă. Pe de altă parte, dacă s-ar alege un semn cu desăvârşire convenţional, caracterul lui arbitrar l-ar face impropriu, prin singularitatea lui, să exprime tocmai generalul. Oricât ar fi şi alfabetul de convenţional la origine, el nu

numai că s-a înscris ca „natural“ în conştiinţa de cultură a celui ce gândeşte, dar ţine de la început de o convenţie cu sens de semn, prin trimiterea literei la sunet sau la imagine mentală, de pildă ; ca atare ţine de logos-vorbire sau logos-gândire, acesta din urmă mediu al oricărei generalităţi.

Există literă şi spirit, s-a spus, iar generalitatea pură este a literei, ca ultima legătură dezlegată. S-a arătat despre fiinţă că este conceptul cel mai general şi că, de aceea, a putut da pe „este“ drept copulă, care oferă mijlocul de legătură cel mai lax. Dar litera este liberă ontologic, e liberă semantic şi liberă logic — dacă ne gândim la obârşia ei senzorială în vorbire şi în transcrierea vorbirii — stând la dispoziţie pentru generalitatea goală. Că lumea, viaţa, logosul rostit şi scris se fac din „litere“ şi ca atare sub un limbaj sânt lucruri care interesează pe demiurgul dintr-un plan ori altul şi pe interpretul lui. Pe logician îl interesează numai — la un moment dat al exerciţiului său cel puţin, anume când se restrânge la general — litera nu spiritul, semnul nu limbajul, întocmai ca pe matematician (o spune marele Hilbert), a cărui tehnică o împrumută o clipă.

Retragerea în general, cu explorarea determinaţiilor posibile şi a delimitaţiilor acestuia, dar cu refuzul constant al individualului, a luat în tabloul nostru numele de „delimitantă“, ca o a cincea precaritate logică sortită să ducă la o *metodă* a logicii. Arta simbolizării este o astfel de metodă, prin delimitantă. Ea este într-adevăr logică, în măsura în care invocă termeni strict logici, ca generalul şi determinaţiile lui în posibil ; şi este o metodă, de vreme ce, în lipsa individualului, adică în precaritate logică fiind, ea trebuie să-şi prescrie singură căile. Cu ea se vede mai lămurit pentru ce metodologia nu apare decât sub precarităţi, aşa cum se întâmplă şi cu problema metodelor în istoria culturii. Metode noi caută — cum fac un Bacon şi Descartes — doar cei care, sustrăgându-se oricărei autorităţi, fie şi cea a intuiţiei intelectuale, au lăsat raţiunea singură în faţa obiectului ei. La fel stă acum raţiunea singură în faţa generalului, la care n-a trimis nici un individual şi care nu trimite îndărăt la nici unul.

Ce poate face generalul singur, rămas doar cu modulaţiile lui posibile ? Dacă nu poate da logica însăşi, oferă cel puţin varietatea formelor şi înlănţuirilor formale în posibil. Este semnificativ pentru metodă în general că nu are de obicei sistem (numai la Hegel s-a putut pune problema acoperirii sau nu dintre metodă şi sistem), că nu are astfel un domeniu de aplicare determinat, nici măsură determinată, îngăduind aplicaţii şi o inventivitate necontrolată. Nimeni nu ştie astăzi la ce va putea duce calculul

simbolic, așa cum „metoda“ matematică îngăduie orice noi geometrii și analize. Dacă însă o asemenea creativitate reprezintă, în fond, miracolul culturii, nu este mai puțin adevărat că logica nu a fost concepută de gândire ca liberă să conducă la oricâte alte logici (cum spunea totuși Carnap) și că, dacă ar conduce acolo, cu generalul ei gol și modulațiile lui posibile, ca în formalism, s-ar vedea cuprinsă de beția bahică a culturii, în loc să fie actul de luciditate în sânul acesteia. Se ivesc numai formalisme variate, din așezarea aceasta, *nicidecum logici diferite*.

Dar formalismele goale, oricât de variate, sânt inerte. Formalismele *culturii*, ca și cele din imediatul vieții și al societății (pasul trecut în dans) deveneau prin ele însele opere sau momente de artă. La rândul lor formalismele *realului* pot fi văzute în act, atunci când sânt descifrate. În schimb, formalismele „logice“ sânt inerte ; pentru ele trebuie introduși operatori și reguli de formare a teoremelor adevărate. Ca și primele două totuși ele sânt delimitări ale unei situații generale de început, respectiv sânt asocieri, combinări, instructurări de elemente, în cazul lor cel mai adesea de „litere“ cu sens de semn, sau ceva de ordinul lor. În generalul pe care-l reprezintă elementele originare se produc astfel delimitări. Nu limitezi și delimitezi limitatul, așadar individualul, ci aduci delimitări în masa amorfă a generalului. Spre deosebire însă de definiție, care fixează, delimitația este fluidă. Aceasta din urmă este viața generalului, în timp ce definiția ar fi epitaful lui. Generalul nu apare astfel în actualitate masiv, sub o singură definiție, nici sub definiții succesive ; el este făcut să iasă din inerție și să treacă din delimitație în delimitație, desfășurându-se în universul său, totuși închis.

Dar, iarăși, există o deosebire între delimitațiile generalului „real“ și ale celui formal. Un general real anumit, de pildă timpul luat ca entitate generală, capătă delimitațiile pe care conștiința de cultură a omului le contemplă și cunoaște, când nu le introduce chiar ea : timpul are un „acum“ ca prezent curgător, are un trecut în continuă sedimentare și creștere, are un viitor în continuă surpare și totuși fără descreștere ; poate fi timp cosmic, timp solar sau selenar, timp istoric sau psihologic. Delimitațiile generalului real sânt modalități reale și ele. În schimb, delimitațiile generalului formal sânt *construcții*.

Așa fiind însă, formalismul gol, care oferă numai delimitații construite, este cel care redresează delimitațiile generalului real, trecându-le din descriptiv în constructiv. În lumea delimitantei, care este universul culturii

(căci toată cultura ar putea fi privită ca o delimitare continuă de sensuri generale, când alteori nu e privită ca întâlnirea generalului cu individualul), formalismul gol dă nu numai vigoare, ci şi consistenţă altor generaluri, el fiind cu adevărat cimentul culturii. Când nu a încercat să devină, ca în excesul de astăzi, o deplină logică, el a luat orice alte înfăţişări : metrică şi prozodie în arta poetică, sau alteori retorică în Antichitate, studiul perspectivei în Renaştere, secţiunea de aur mai târziu şi pitagoreism întotdeauna, ca formalism al numărului în arte şi ştiinţe, până la viziunea realităţii „cristaline“ a scientismului de astăzi, potrivit unor istorici ai ştiinţelor.

Arta simbolizării s-a vroit mai pură decât toate cele amintite. Generalul ei nu este nici sonoritatea, în care să apară ritmuri şi accente, ca în metrică şi prozodie, nu este nici forma geometrică, nici numărul. Este nedeterminarea totală, întocmai fiinţei de la începutul *Logicii* lui Hegel, sau întocmai haosului de omogenitate (nu a celui de-al doilea haos, de eterogeneitate) ; adică este starea entropică originară din orice domeniu. În sânul acestui general, atât fără conţinut cât şi fără formă, perfect amorf deci, formalismul instituie, cu termenii, axiomele şi operatorii lui, tocmai *forme.* Delimitările lui nu sânt „deformări“ ale unor forme dinainte date, nici punerea unora în fluiditate (aşa cum concepea Schelling timpul drept un *fliessender Raum),* ci sânt ele însele — şi abia ele — forme.

În ansamblul său, sau cu fiecare exerciţiu formal pus în joc, formalismul instituie aşadar un *mediu organizat.* Dar el reprezintă un mediu extern, care nu se distribuie în medii interne, ca în metoda concepută mai sus în locul simplei deducţii, nici vreun mediu extern care să fie preluat într-unul intern, ca în metoda concepută în locul inducţiei. La delimitantă lipseşte — prin respingerea acestuia deliberată, ca în matematici — tocmai individualul, şi cu el orice mediu intern. Formalismele oferă medii externe *libere.*

La asemenea construcţii libere a recurs, în cultura europeană, creaţia artistică din veacul nostru, de pildă o dată cu suprarealismul. Soarta acestuia a fost de a rămâne o anticipaţie a supra-realităţii, care, de altfel, nu a întârziat să se arate, în prelungirea revoluţiei tehnico-ştiinţifice. Se vor dovedi atunci formalismele o metodă trecătoare, aşa cum, în sânul orientărilor artistice, a fost trecător suprarealismul ? Dar logica face treabă mai durabilă decât arta. Când a ajuns — fie şi sub o formaţie logică precară — la lumile *posibile* ale formelor, ea întârzie acolo, oricâte cifruri *reale*, organizate formal, ar ieşi la iveală. Pentru că tocmai metoda formalismelor

va fi pregătit, cu mediile ei externe, să se vadă mediile interne din realităţile individuale opace. Vor rămâne astfel formalismele posibilului ; ca învăluind pe cele ale realului. Numai că acestea, la rândul lor, vor reaminti statornic că, într-o logică deplină, înţelesul formei nu mai este de a face abstracţie *de* lucruri, ci *din* ele. În termeni de şcoală, aceasta înseamnă : logica nu va putea rămâne formalistă, va trebui să redevină formală.

18

Sistem şi închidere

În căutarea logicii formale, am întâlnit *metodele* logicii : inducţia, deducţia, invenţia, integraţia, formalismul şi, acum, cu procedeul sau tehnica sistemului, *aplicaţia.* Cele şase formaţii logice precare, ivite prin cuplarea a câte doi termeni, în locul înstructurării tuturor trei, fac necesare aceste şase metode logice. Nici gândirea, nici realul nu ar trebui să procedeze „metodic“, dacă ar fi în bună ordine ; ele ar proceda numai logic. Dar cum să procedezi logic dacă unul din termeni este în carenţă ?

De pildă — pentru cazul ultimei precarităţi, cea a particularizantei, unde generalul este în carenţă şi chiar nesocotit — cum să concentrezi *logic* determinaţiile variate şi libere ale lumii externe, în lumea internă a unei realităţi individuale, sau a unei făpturi artificiale (tehnice) cu caracter individual ? Cum să prefaci, cu siguranţă logică şi nu cu aproximaţie metodică, întâmplările haotice ale mediului extern într-un mediu intern organizat ? Trebuie o metodă. Toată creaţia tehnică poate fi privită ca un fel de ilustrare a particularizantei : creatorul tehnic nu invocă nici un sens general (în afara simplei raţiuni subiective a utilităţii), ci îşi propune ca din materialele, procesele şi energia exterioară, ca tot atâtea determinaţii ce-i stau la dispoziţie, să facă o împachetare şi concentraţie într-un mecanism care să dea un rezultat, un proces ori un produs anumit.

În sânul creativităţii tehnice însă disciplina ciberneticii poate ilustra cel mai bine exerciţiul particularizantei, cu determinaţiile libere (nelegate de nici un general) ale lumii exterioare, trecute, graţie controlului şi comenzii unui mecanism ori organism, în sistemul afirmării de sine a acestora. Ce aduce anume nou cibernetica faţă de tehnica obişnuită ni se pare că este *individualul,* mediul lui intern. Obiectele tehnicii nu aveau propriu-zis un caracter individual, căci nu posedă un mediu intern. Cibernetica creează

realităţi individuale, întocmai organismelor, ce asimilează din afară ce le trebuie, se transformă şi se menţin.

În timp ce arta simbolizării crea, sub carenţa individualului, în cazul precarităţii logice a delimitantei, un simplu mediu extern riguros structurat, arta sau tehnica sistemului pune în joc un simplu mediu intern bine centrat. Determinaţiile nu mai sânt acum organizate, ca în formalism ; organizat, în dinamismul său, este individualul. Iar cu una dintre metode, formalismul, se creau medii externe libere, în marginea sau deasupra realităţii ; cu metoda reclamată de particularizantă, culminând în cibernetică, se creează medii interne libere, ce pătrund în realitate, cu tehnica nouă, şi vin să dubleze mediile interne *reale*, acţionând şi ele cibernetic, în sistemele organice şi în sistemul nervos.

A fost, într-adevăr, o surprinzătoare confirmare de principiu a ciberneticii să se constate că ea era de la început activă, în sistemele organice, în procesele fiziologice şi în activitatea cerebrală ; cibernetica punea în valoare, pentru maşini, procesele de control şi comandă care se petrec în organismele vii, iar Norbert Wiener putea să intituleze prima sa lucrare : *Cibernetica sau controlul şi comunicarea la animale şi maşini*. Dar controlul şi comanda nu sânt active numai la animale şi maşini, ci şi în zonele superioare. O dată cu animalitatea omului, în toată viaţa lui sufletească, ba şi în cea spirituală, procesele cibernetice sânt cele care ţin în ordine subsistemele şi microsistemele. Un gest sau un demers, pe care le faci, pot să fie inadecvate situaţiei, sau pot conduce la înregistrarea unor informaţii care să arate inadecvaţia, iar atunci, prin retroacţiune, sistemul de comandă corectează demersul, ca în orice proces cibernetic. Sau, pe plan spiritual : un gând pe care-l argumentezi poate întâmpina obiecţii de natură să informeze cu date noi subiectul logic ; atunci e firesc ca acesta să corecteze gândul şi să comande producerea unor sensuri şi justificări adecvate. Orice dinamism organizat lăuntric sau tot ce se desfăşoară sub controlul unui mediu intern este cibernetic.

Atunci, cu universala ei răspândire în lumea spiritului, a sufletului, a organismelor şi, acum, a mecanismelor, cibernetica riscă să nu mai fie o ştiinţă distinctă — fie şi interdisciplinară — cum apărea la început. Dar este cu siguranţă o *metodă*. Universala răspândire a metodei cibernetice în tot ce este fiinţă vie, ca şi posibilitatea ei de aplicare la organisme, exprimă pe plan logic răspândirea particularizantei. În fapt, toate precarităţile logice sânt peste tot, iar ele vor fi active chiar în formaţiile logice saturate : va

exista un „silogism“ al inducţiei, unul al deducţiei, al invenţiei, al integraţiei, al formalismelor şi unul al aplicaţiei. S-a spus despre inducţie că nu este fără deducţie ; dar ni se pare că ele amândouă nu sânt nici fără invenţie, integraţie, formalism şi aplicaţie ; că, aşadar, toate cele şase metode, decurgând necesar din cele şase tipuri de rostire (de punere în rost) fundamentale, trebuie să activeze laolaltă. Dacă numai în cazul ultimelor două precarităţi s-a ajuns la adevărate ştiinţe, sau mai degrabă sub-ştiinţe, cu arta simbolizării şi cibernetica, aceasta nu înseamnă că primele au, ca metode, virtuţi ştiinţifice sub nivelul celorlalte şi că nu vor putea duce şi ele cândva la sub-ştiinţe specifice. Rămâne însă asigurat că toate se ivesc cu un caracter precumpănitor *metodic* şi că ele, o dată cu precarităţile de care ţin, sânt solidare, chiar atunci când precumpănirea uneia din ele pare să dea caracter autonom metodei respective.

În ea însăşi, desprinsă de împletirea cu celelalte, metoda logică pe care o ilustrează cibernetica duce, până la un surprinzător de reuşit exces, caracterul particularizantei de-a se lipsi de general. Străin de orice asistenţă din afară, sistemul cibernetic trebuie să-şi creeze dinăuntru nu numai resursele de menţinere homeostatică, în mijlocul unui mediu indiferent prin caracterul lui nedeterminat, dar şi resursele pentru o eventuală dezvoltare proprie. La început, sistemele cibernetice au părut că nu operează decât potrivit cu ceea ce li s-a prescris de către programator. Cum puteau obţine mai mult, de vreme ce nu beneficiau de bogăţia generalului, sub învestirea căruia să acţioneze ? Dar tocmai lipsa generalului, ca şi a mediului exterior favorabil organizat, conferea tărie mediului interior, care învestea singur sistemul. Dacă se poate face o comparaţie, s-a întâmplat cu aceste sisteme închise, lipsite de asistenţa generalului, ceva asemănător cu tăria pe plan moral a insului sau a conştiinţei individuale, ce refuză orice sensuri generale şi îşi dezvoltă în consecinţă principii proprii de comportare, „demnitatea personală“, o dată cu capacitatea sporită de a se afirma pe propriul lor cont. (Nu este o întâmplare faptul că invenţia ciberneticii a fost posibilă în lumea anglo-saxonă, unde individualismul a creat exemplare umane de maximă energie, ca şi de o plinătate suficientă sieşi.)

Cu un asemenea spor, pe care-l aduce sistemului închis replierea sa asupra-şi — în opoziţie cu destinderea organismului sau mecanismului purtate de un sens general —, cibernetica a dat fiinţă unor făpturi mecanice care încep să aibă ceva hotărâtor din natura făpturilor organice, însuşindu-şi în particular tehnica, neaşteptată în cazul lor, a învăţării. Apariţia maşinilor

care învaţă a putut trezi îngrijorări omului contemporan şi chiar creatorilor lor ; dar, dincolo de îngrijorări, este un fapt că s-a ajuns la o lume posibilă de sisteme individuale autonome, unde, cu adevărat, individualul singur dă măsura tăriei sale posibile. La scara maşinilor, s-a refăcut astfel un fel de univers al monadelor, aşa cum concepea realitatea un Leibniz, pe care cibernetica de astăzi îl şi invocă drept precursorul ideal. Numai că Leibniz vorbea, în cazul monadelor, despre o „armonie“ prestabilită a lor, ceea ce readucea dintr-o dată ecoul generalului şi scotea fiecare monadă din simplitatea închiderii ei.

În sistemele închise de astăzi, fără nici o armonie prestabilită, simplitatea rămâne suverană, reclamând pentru sine capacitatea de a se ridica la alt nivel, chiar la cel al activităţii cerebrale. Aceasta făcea pe un contemporan să spună : „Orice aspect al gândirii poate fi privit ca o descriere la nivel înalt a unui sistem care, la nivel coborât, este guvernat de reguli simple“. Şi, într-adevăr, simplitatea procedeelor pare deconcertantă, în această primă generaţie de sisteme cibernetice.

În primul rând, este simplitatea *concepţiei*, care nu este alta decât vechiul mecanicism, reînviat ; cu oricâte mijloace şi tehnici noi ar fi înzestrat, mecanicismul s-ar putea să-şi arate limitele şi de astă dată. În al doilea rând, stă simplitatea *procedeului operator* : adunarea. Sistemul cibernetic, solidar cu cel al logicii matematice, reuşeşte să ridice operaţia cea mai modestă a gândirii şi a realului (cu asocierile lui prin simplă juxtapunere) la rangul de operaţie-cheie, dezvăluind astfel, chiar până la compromitere, o bună parte din „miracolul“ matematic, care şi el ar ţine, în aceste cazuri, de frusta adunare. Reuşita operaţiilor se datorează, în cazul ciberneticii, vitezei lor de efectuare prin mijloacele ciberneticii, astfel încât gândirea pare îndreptăţită să se întrebe dacă totuşi caracterul comun şi oarecum primitiv al adunării nu va sfârşi prin a pune şi el limite metodei şi procedeelor ciberneticii, ca şi perspectivelor deschise de aceasta, în al treilea rând, în sfârşit, la fel de sumară pare, o dată cu concepţia de ansamblu şi cu operaţia de fapt, *tehnica de lucru :* informatica folosită. „Informaţia“ îşi pierde de rândul acesta orice sens de cunoaştere, în favoarea unui sens de orientare, cu menţinerea în echilibru a sistemului. Cantitatea de informaţie, ni se spune, este mai mare atunci când au fost înlăturate mai multe nedeterminări. Sistemul nu află şi nu „ştie“ mai mult (în lipsa generalului care să confere un sens de cunoaştere), ci se informează, sau mai degrabă este un chip pasiv informat, numai pentru sine

şi sub rezerva de a se orienta sigur în haosul nedeterminării exterioare. Cu astfel de informaţii non-epistemice, necesare doar pentru scopul bunei comportări, este o întrebare dacă până şi pragul de jos al activităţii cerebrale va putea fi atins şi dacă sistemele cibernetice vor dubla ori, eventual, primejdui vreodată pe om mai mult decât în fiinţa sa elementară. Dar sântem efectiv la prima generaţie de sisteme cibernetice, şi chiar independent de reuşita eventuală a unei a doua generaţii (cu o concepţie, cu operaţii şi cu tehnici de lucru mai complexe) noutatea veacului nostru nu şi-a atins încă pragurile.

Dincolo de procedeele puse în joc, metoda *logică* a sistemelor cibernetice închise ne pare a fi răspunsul compensator faţă de carenţa — aci chiar lipsa — generalului. Ce se întâmplă, în acest caz, cu o formaţie logică ? Aşa cum în formaţia logică precedentă, ce ducea la formalism, determinaţiile erau potenţate, trimise fiind până la alcătuirea unui mediu extern bine structurat, acum *individualul* este cel care se ridică la altă potenţă. Individualul fără de general trage spre sine, din cuprinsul determinaţiilor aleatorii, care-i stau în faţă, acele determinaţii care îl pot confirma ca individual. Din formaţia logică n-a rămas decât *un* termen. Este un mediu intern închis, cu adevărat „fără ferestre“, cum vroia Leibniz pentru monadă, dar un mediu intern care vine să arate, cu mecanismele ce simulează atât de bine procesul cibernetic din organisme, tăria realului în versiunea lui individuală.

Formalismele arătau tăria *posibilului*, în faţa realului individual. Acum, cu metoda sistemelor închise, iese la iveală tăria *realului individual* în faţa posibilului determinaţiilor şi al generalului. Metodele logice din urmă, arta simbolizării şi tehnica sistemului, puse amândouă într-o specială lumină de cultura ştiinţifică a veacului, au avut meritul să scoată cultura din simpla contemplaţie şi descriere a generalurilor leneşe, aducând, pe de o parte, determinaţii activate de calcul şi, pe de alta, individualuri activate de dinamismul sistemelor închise. Individualul de acum, cel cibernetic, nu mai are slăbiciunea celui statistic ; determinaţiile puse în joc de formalisme nu mai au caracter aleatoriu. Atât unul cât şi celelalte sânt pregătite spre a deveni „logice“.

Posibilul determinaţiilor şi realul individualului s-au ridicat astfel împotriva inerţiei generalului. Dacă însă generalul rămâne totuşi termenul care poartă cu sine *necesitatea*, atunci s-ar putea spune că abia *posibilul* formalismelor şi realul individualului ciberneticii, aşadar abia ultimele două

metode logice — invocate, câteodată, una drept logica însăşi, alta drept „ştiinţă universală“ — pregătesc terenul pentru o altă logică, una în care modalităţile logice ale posibilului, realului şi necesarului să reprezinte de la început un aspect solidar cu logica formală.

*

Cu aceste şase capitole de „metodologie“ încheiem regândirea logicii, precumpănitor clasice, din perspectiva logicii lui Hermes. Partea a II-a va încerca să conceapă, din aceeaşi perspectivă, logica însăşi, aşadar o disciplină care nu există încă, după unii.

PARTEA A II-A

TEORIA MULȚIMILOR SECUNDE ȘI TEORIA SYNALETHISMULUI

19

Teoria mulţimilor secunde

Cine construiește o casă își alege materialul potrivit. Vom spune că pentru o logică a științelor omului, dacă nu și pentru una a științelor naturii, teoria mulţimilor *nu* oferă materialul potrivit.

Există mulţimi de primă instanţă și mulţimi de a doua instanţă. Mulţimea fulgilor de păpădie purtați prin aer este una ; mulţimea fulgilor de păpădie care fecundează este alta, secundă. Mulţimea întâmplărilor dintr-un ceas al istoriei este și ea una ; cea a întâmplărilor cu caracter efectiv istoric este alta. Mulţimea proceselor oarecare din sânul realităţii și gândirii este alta decât cea a proceselor „logice“ de realitate și gândire.

Ceea ce caracterizează o mulţime de primă instanţă este faptul că rămâne până la capăt în starea ei de mulţime, ca o simplă colecţie de elemente, ce rămân și ele în starea lor de elemente. Un șirag de mărgele rămâne șirag, după cum, într-o grămadă de pietricele, acestea rămân pietricele. Nici o fuziune sau întrepătrundere a elementelor nu are loc, iar dacă elementele nu se asociază nici măcar exterior, ca simple cărămizi, în structuri anumite, mulţimea lor rămâne să fie un rebut al realului, întocmai mulţimii fulgilor de păpădie ce nu fecundează.

De un asemenea rebut, totuși, s-a apropiat gândirea matematică modernă, atunci când a alcătuit teoria mulţimilor. Nu a interesat-o natura mulţimii, ci doar faptul ei. S-a spus despre teoria mulţimilor că este „piatra fundamentală a întregului edificiu al matematicilor moderne“. Dacă este așa pentru matematici, unde elementele mulţimii sânt indiferente, clasica teorie a mulţimilor nu poate sta la baza altor ştiinţe, unde peste tot mulţimile sânt de a doua instanţă. Pe acestea din urmă le caracterizează faptul că, în cazul lor, mulţimea nu rămâne simplă colecţie, după cum elementul iese din rigiditatea lui de element distinct. Există mulţimi de primă instanţă, ca ansamblu al elementelor definite printr-o aceeași sumară proprietate (mulţimea celibatarilor, a numerelor prime până la o sută, cronica

evenimentelor unei epoci) şi există mulţimi secunde, ca ansamblu al elementelor care sfârşesc prin a defini *ele* proprietăţi. Se poate petrece, în mulţimi, mai mult decât o compunere exterioară sau chiar o înstructurare de elemente. Ele pot intra în raporturi mai intime, să le spunem : de compenetraţie.

Astfel, în mulţimea manifestărilor de viaţă ale unei varietăţi biologice se pot petrece compenetraţii de aşa fel, încât varietatea să devină o specie. Chiar şi la un nivel mai coborât, diferite câmpuri materiale par şi ele a fi intrat în compenetraţie, spre a da o substanţă. În orice caz, la niveluri mai ridicate — în ştiinţele omului — aşa se întâmplă : evenimentele ce se produc în comunitate se pot întrepătrunde spre a da realităţi şi unităţi noi, iar întâmplările unei existenţe umane individuale pot şi ele da ori nu un sens de viaţă şi un destin uman. Nu ar trebui concepută o altă teorie a mulţimilor, în loc de a solicita zadarnic, pentru asemenea mulţimi, pe cea veche ?

Vom alege la început exemple tocmai din ştiinţele omului. Logica de şcoală dădea de preferinţă exemple din ştiinţele naturale, cu subsumarea exemplarelor la specie şi a speciei la gen. Vom lua acum, drept paradigmă, chiar istoria ca ştiinţă (sau ca aspirând să fie o ştiinţă), în sânul căreia subsumarea la legi nu se face după specii, nu este nici sigură, totuşi este statornic căutată. Există aşadar în istorie nenumărate manifestări colective şi individuale, care pot fi înregistrate ca atare. Teoria obişnuită a mulţimilor ar fi datoare să reţină *toate* manifestările, aşa cum face istoricul de cronici, memorialistul, sau aşa cum considera necesar, pentru istorie, Goethe. Dar istoricul propriu-zis nu face aşa. El constată că *nu toate* manifestările sfârşesc prin a avea caracter istoric. În loc să reţină prima mulţime, cea a tuturor evenimentelor, fără discriminare, el reţine pe a doua, a evenimentelor care se ridică la puterea istoriei. Aşa, abia, încearcă el să obţină o ştiinţă.

Dar, cu oarecare surprindere, se poate vedea că la fel se obţine câte o ştiinţă şi în alte domenii. Economia politică, de pildă, este cu adevărat posibilă abia din clipa când se constată că unul sau altul dintre bunuri (pieile, aurul) devin valoare de schimb, adică se ridică la puterea întregului, echivalându-se cu oricare alt bun ; căci nu toate bunurile devin valoare de schimb şi monedă. La fel, în reproducerea speciei de pildă, nu toţi spermatozoizii fecundează, iar cei care o fac interează pe biolog. În cercetarea ştiinţifică, nu orice experienţă este concludentă, ci doar „experimentul“ privilegiat. În sânul religiilor, nu toţi cei chemaţi sânt aleşi,

așa cum pe plan logic, nu toate gândurile și înlănțuirile interesează, ci acelea care poartă asupra unei cuplări a individualului cu generalul. Istoria, economia, biologia, cunoașterea științifică, religia, în definitiv toată cultura și până la urmă logica însăși se întreprind asupra unor cazuri de excepție, care sânt totuși regula. În risipa materiei, a vieții și rațiunii, se dovedește că minoritățile pot fi regula, majoritățile excepția. Iar mulțimea secundă este cea alcătuită din cazurile-regulă.

Atunci, o teorie a mulțimilor secunde poate avea tot atât sens cât cea a mulțimilor obișnuite. Dar prima este de la început deosebită, în două privințe : 1) mulțimea propriu-zisă nu este, în cazul ei, colecția elementelor, ci distribuirea în ele a unui întreg 2) pe baza întregului care se exprimă prin el, elementul nu rămâne stabil, ci este *dincolo de sine* tot timpul. Așa fiind, cercetarea formală, în teoria mulțimilor secunde, poate fi întreprinsă deopotrivă asupra mulțimilor finite, căci distribuirea întregului nu este necesar determinată, cât și asupra celor infinite, care creează atâtea probleme și riscuri de paradox teoriei obișnuite a mulțimilor. Limbile vorbite pe pământ sânt finite (câteva mii, putând fi și altele), pe când monadele lui Leibniz sânt de privit ca infinite ; dar raportul limbilor, ca părți, cu întregul pe care-l reflectă, anume cu logosul rostitor, este același cu raportul monadelor cu universul pe care-l reflectă. Problema teoriei mulțimilor secunde este atunci dublă ; întâi, ce raporturi are partea cu întregul-mulțime ; în al doilea rând, ce raporturi au părțile mulțimii între ele.

RAPORTURILE PĂRȚII CU ÎNTREGUL, ÎN MULȚIMILE SECUNDE

Față de teoria obișnuită a mulțimilor, în care partea „aparține“ întregului, sau un element aparține mulțimii, după cum o submulțime „se include“ în ea, acum elementul, ca și submulțimea poartă cu ele întregul. (Aceasta și înseamnă „a înțelege“ — cu acel demers de gândire socotit caracteristic pentru științele omului — anume : a vedea întregul în parte.) O limbă poartă cu ea întregul logosului, chiar dacă nu este limbă universală. Așa fiind, întregul se exprimă prin parte și *este* partea, pe când partea nu este întregul. Logosul se exprimă întreg în fiecare limbă, dar limba nu este logosul. Timpul, cu trecutul și viitorul său, este întreg în prezent, dar prezentul nu este timpul. Viața se exprimă deplin prin exemplarele ei, dar exemplarul

individual, precum şi specia sau genul, ca „submulţimi“, nu sânt viaţa. Destinul omului (ca şi eul lui) este întreg în fiecare moment, dar momentul dat al existenţei lui nu îi este destinul. De altfel, în cazul infinitudinii, întregul nici nu există liber şi întruchipat ca *întreg* (doar la mulţimile finite există aşa, de pildă înşiruirea numerelor prime până la sută, sau a evenimentelor istorice), el fiind doar lege şi temei al părţii. De aceea, nici în teoria obişnuită a mulţimilor n-ai avea dreptul să vorbeşti despre „mulţimi infinite“, cum ar fi şirul numerelor prime, căci în infinit nu există decât elemente şi submulţimi, nu o mulţime încheiată, infinitul putându-se defini drept *acea mulţime ce este permanent o submulţime.* Iar aceasta oferă încă un exemplu al raporturilor dintre parte şi întreg, în teoria mulţimilor secunde : infinitul poate fi în finit, dar finitul nu este infinitul.

Dacă partea mulţimilor secunde nu aparţine pur şi simplu întregului, ea nici nu este în funcţie de el, numai. Trebuie să dăm neîncetat exemple spre a sublinia noutatea mulţimilor de tip secund. O rotiţă într-un mecanism, ca un ceasornic, este firește în funcţie de mecanismul întregului, dar ea însăşi nu reflectă ceasornicul. Chiar la organisme, unde partea începe să intre în intimitate directă cu întregul, un organ nu reflectă întregul (doar despre celulele organismului s-a spus că i-ar purta întreg codul), el putând fi în definitiv „transplantat“. În schimb, în mulţimile secunde, intimitatea părţii cu întregul este de aşa natură încât întregul poate deveni ca şi disparent, preluat fiind în propria sa distribuire, în sânul căreia fiecare parte capătă autonomie aparentă. Logosul nu se mai înfăţişează ca logos universal în câte o limbă devenită sistem închis de comunicare, la fel cum, în religiile din trecut, divinul nu mai era universal, ci se închidea în religia câte unui popor ales. Dar în ciuda aparenţelor, întregul stăruie în parte, aşa cum „stăruie“ în părţi, adică îşi dă stări, trecând de la o stare la alta. Dacă o stare tinde să devină autonomă, ea nu încetează prin aceasta să ţină de „mulţimea“ sub care s-a ivit, fiind numai — aşa cum se întâmplă şi în teoria obişnuită a mulţimilor — o mulţime cu un singur element. Nici un element nu este el însuşi, în mulţimile secunde, ci el este şi mulţime ; în loc de *a* este (a), cum se notează simbolic. Mulţimea secundă ar putea fi definită, în fiecare plan, ca *mulţimea mulţimilor cu un singur element*, din acel plan. Numai pe această cale, eventual, s-ar putea face legătura între teoria mulţimilor secunde şi cea consacrată, pe care am socotit-o a mulţimilor de primă instanţă.

Dar, în felul acesta, apare mai limpede faptul că întregul este partea, fără ca partea să fie întregul. În cazul că ar fi necesar o scriere simbolică, s-ar putea închipui una de felul A = / a, unde semnul = cu bară ar arăta că întregul A este egal cu partea *a*, adică se lasă purtat de ea, dar partea nu este egală cu întregul. Şi la fel de bine s-ar putea răsturna semnul — fiind vorba de o egalitate unilaterală — în cazul că se începe cu partea, obţinându-se a / = A. Atunci raportul dintre parte şi întreg este, în teoria mulţimilor secunde, unul de *egalitate unilaterală.*

În definitiv, inegalitatea şi unilateralitatea, mai mult decât simpla egalitate, sânt proprii realului şi proceselor lui (în orice caz, sânt de esenţa vieţii, cum sânt de esenţa spiritului), iar egalitatea unilaterală ar fi prima expresie logic controlabilă, într-o lume unde cantitatea este cel mult una a „mai multului“ sau „mai puţinului“, când nu face cu totul loc calităţii şi relaţiei. În fapt, nimic nu mai poate aminti de cantitate, într-o egalitate unilaterală, iar dacă teoria mulţimilor secunde va avea sens pentru logică, atunci singură egalitatea unilaterală ar putea intra în joc, egalitatea simplă trebuind să fie abolită. Mai mult însă decât „egalitate“, semnul introdus tinde să exprime *identitatea unilaterală ;* şi mai degrabă decât „este identic cu“, ar trebui spus „devine identic cu“ şi, astfel, întregul „se identifică“ prin parte.

În timp ce pentru raporturile dintre întreg şi parte este valabilă identitatea unilaterală din perspectiva întregului, partea la rândul ei îşi poate exprima unilateralitatea faţă de întreg, la limită, prin *contradicţia* unilaterală. În speţă, în autonomia obţinută, partea poate sfârşi prin a contrazice întregul, în timp ce întregul nu contrazice partea. O limbă, adâncită până la uitarea de celelalte în ea însăşi (ca latina în trecut) intră în contradicţie unilaterală cu logosul, care îşi creează alte limbi, după cum religia unui popor „ales“ contrazice universalul religiei, fără a fi contrazis de el. Non-eul din viziunea lui Fichte contrazice eul, care în schimb nu-l contrazice, ci îl instituie permanent. Cu ideile lui Platon, cu aceste întreguri care învăluie şi susţin realităţile individuale din câte un plan, apare aceeaşi situaţie a contradicţiei unilaterale. Mulţimea fiinţelor raţionale, care este deocamdată una cu un singur element, omul de pe Terra, este contrazisă de acesta, în unicitatea lui provizorie, de vreme ce el instituie raţiunea sa umană drept Raţiune ; dar aceasta nu-l poate contrazice pe el. Cu identitatea unilaterală şi contradicţia unilaterală, teoria mulţimilor secunde manifestă, de la început, deschiderea către alte principii logice.

Dar contradicţia unilaterală este aci cazul-limită. În general contradicţia reprezintă doar intimitatea *negativă* cu un lucru, în timp ce elementul unei mulţimi secunde are, în rest, o intimitate pozitivă cu aceasta. El nu aparţine pur şi simplu mulţimii ; o concentrează, o condensează şi focalizează ca mulţime ; o închide în sine ca o monadă leibniziană — şi poate cel mai instructiv exemplu de mulţime secundă ni-l va da *Monadologia.* Înţeles ca închidere a mulţimii, elementul se ridică la puterea ei, adică se redeschide prin ea. Luat ca atare însă, elementul unei mulţimi secunde este o „depotenţare“ a ei şi poate fi redat acum simbolic, nu ca un simplu *a*, ci drept o depotenţare a întregului A, operaţie ce, contrară fiind ridicării la putere, ar avea exponentul scris la stânga : ^{n}A. Astfel omul este o depotenţare a fiinţei raţionale. Atât elementele mulţimilor secunde, cât şi submulţimile ei se înfăţişează ca depotenţări. Ca submulţimi ale vieţii, de pildă : presupusa ei „supă originară“, regnul vegetal, cel animal şi cel uman, sânt tot atâtea niveluri de depotenţare ale vieţii ; dar şi un om anumit sau o insectă sânt depotenţări ale vieţii, cum sânt limbile ale logosului şi exemplarele realităţii depotenţări ale Ideii. Totul este : la ce putere ar trebui ridicat fiecare, spre a da întregul.

În limbaj matematic, s-ar putea spune că raporturile elementului (sau submulţimii) cu întregul conduc la un fel de anti-logaritm. Logaritmul se definea ca „puterea la care trebuie ridicată baza spre a da un număr“. De rândul acesta, ar fi vorba de „puterea la care trebuie ridicat un număr spre a da baza“, aceeaşi. Matematic ar fi simplu : o ecuaţie exponenţială obişnuită, sau un radical ce trebuie eliminat. Dar în lumea mulţimilor secunde nu sânt în joc simple numere sau mărimi omogene. Totuşi problema rămâne : cum se reface baza din depotenţarea ei ? Ba s-ar putea să apară o problemă în plus : cum se face o bază *necunoscută* şi totuşi anumită din depotenţările ei date ? De pildă, cum putem şti ce trebuie numit raţiune având la dispoziţie numai pe cea umană ? Iar, în cazul acesta, teoria mulţimilor secunde ar putea da o sugestie pentru logica inducţiei, în sensul că nu te ridici la lege de la orice realitate particulară, ci numai realităţile înţelese ca mulţimi cu un singur element pot trimite la legea întregului depotentat din ele (altminteri inducţia fiind statistică sau probabilitară).

Depotenţări diferite ale întregului fiind, elementele sânt de fiecare dată altele, ca monadele lui Leibniz cu percepţia lor : fiecare este în felul său o mulţime cu un singur element. În aparenţă, vor fi şi ele închise, „fără ferestre“. Dar doar din perspectiva metafizică erau aşa monadele. Dacă le-ar

fi înfățișat și din perspectiva logicii, sau mai degrabă a unei teorii a mulțimilor, Leibniz ar fi admis că au totuși raporturi între ele.

20

Toate sfârșesc la concept în mulțimile secunde

RAPORTURILE DINTRE PĂRȚI,
ÎN MULȚIMILE SECUNDE

Ne aflăm în fața unor mulțimi deosebite, cu elemente deosebite. Mulțimea cu un singur element nu are totuși un statut deosebit în matematici și nu este analizată în ea însăși ; mai degrabă mulțimea vidă a reținut atenția ca o noutate. Dar cu mulțimea vidă și cu vidul se poate face orice. Tocmai cea dintâi, mulțimea cu un singur element, este surprinzătoare, reprezentând una din cele mai extraordinare teme speculative peste care au căzut matematicile și peste care au trecut cu nepăsarea lor speculativă. Noutatea de a fi un „Un multiplu“ este de așa natură, încât ar putea reprezenta portița de ieșire din regatul matematicilor. *Aci* se opresc ele, la obiecte de gândire ce nu mai au în ele cantitate sigură, nici structură stabilă. În orice caz, *nu* cu mijloace matematice obișnuite ne pare a putea fi pusă în lumină tensiunea din mulțimea cu un singur element și devenirea ei rațională. Mai degrabă cu mijloacele speculative ale unui Fichte, care se considera pe sine un Euclid al filozofiei.

Iată, de pildă, cum ajunge Fichte la acest Unu multiplu speculativ de excepție, care este eul. În lucrarea sa pentru studenți, *Bazele doctrinei științei* din 1784, revăzută în 1802 (ed. Medicus, vol. I, p. 12 și urm.) el își începe sistemul cu propoziția necontestată A = A, ceea ce înseamnă „A este A“. Dar aceasta, precizează Fichte, nu e totuna cu A *este.* Ci : *dacă* A este, atunci el este A. Nu ne interesează conținutul. Abia legătura dintre acest „dacă“ și „atunci“ este necesară. Fichte o numește X și spune : X-ul acesta este instituit de o conștiință gânditoare, de un *eu*, căci eul este cel care judecă. În speță, el judecă după această legătură necesară ca după o lege pe care și-o dă singur. Dar X-ul este posibil doar prin raport la un A, iar de vreme ce primul este așezat în eu, înseamnă că și A este în eu.

Ambii A, adaugă Fichte, atât subiectul (protaza, *n.ed.)* „dacă A este“ și predicatul (apodoza, *n.ed.)* „atunci este A“, fiind în eu, conduc la rezultatul :

„Dacă A este pus în eu, atunci el este pus cu adevărat, sau atunci este“. Deci în eu există ceva care se pune ca același. Dar tocmai eul este cel care se pune ca același, X-ul devenind : „eu sânt eu“. Căci de îndată ce o asemenea conexiune necesară e pusă, înseamnă că este pus în primul rând *eu sânt eu.* El este pus ca un fapt, respectiv ca un act real de gândire.

Iar — și aci este marea noutate a lui Fichte — „eu sânt eu“ este deosebit de „A este A“. Ultimul e pus doar condițional, pe când „eu sânt eu“ este absolut, ca fiind identic cu X. Nu e valabil doar în formă, ci și în conținut. Deci „eu sânt eu“ sau „eu sânt“, pur și simplu, precedă totul în conștiința empirică. El conduce la categoria realității și reprezintă astfel, pentru Fichte, începutul de la care se poate reface întreaga realitate.

Vom reține din argumentarea lui Fichte faptul că unitatea *obținută* este cea care, în realitate, face cu putință ceea ce precedă. După argumentarea sa, A nu e mai mult decât A, trebuind să rămână în ipotetic, pe când eul *este mai mult decât eu* și reprezintă, la nivelul acesta speculativ, o tipică mulțime cu un singur element, adică un Unu multiplu, din care teoria obișnuită a mulțimilor nu are nimic de făcut, pe când teoria mulțimilor secunde trebuie să știe a face totul. Să vedem atunci, părăsind exemplul lui Fichte, ce se întâmplă într-o mulțime cu un singur element, sau la ce duce tensiunea prin care s-a constituit ea.

Trebuie văzut, în primul rând, ce se întâmplă cu *mulțimea*, în cazul celei cu un singur element. Ea se afirmă, conferind unui element proprietatea ei caracteristică, dar se infirmă ca mulțime, conferind-o unuia singur. Ar trebui să dispară ca mulțime, lăsând să fiinţeze numai elementul-mulțime, cu tensiunea pe care i-a creat-o, de a fi și element și mulțime. Dar nu dispare, ci reapare ca învestind câte un alt element cu proprietatea ei, iarăși un exemplar unic. Mulțimea cu un singur element se confirmă acum ca atare și dă mulțimi (la plural) cu un singur element, firește în domeniul în care proprietatea ei are curs. Ea este mulțime de *distribuire de sine*, nu de colecționare, ca atare intră și ea în condiția Unului multiplu, realizând multiplicitatea asupra ei, nu asupra elementelor ei.

Dar tensiunea ei se rezolvă numai în refacerea de sine și, astfel, în repetiție. Mulțimea cu un singur element trece în *mulțimi* cu un singur element, astfel încât numai mulțimea mulțimilor acestora va aduce o perspectivă nouă. Iar aceasta înseamnă că mulțimea cu un singur element s-a prefăcut întreagă într-un element al unei noi mulțimi, cea pe care am numit-o secundă. Ea are acum realitatea elementului, nu idealitatea ei de

mulţime (în speţă proprietatea în numele căreia se organizează o mulţime) şi va avea tărie de element.

De aceea, trebuie văzut, în al doilea rând, ce se întâmplă nu numai cu elementul ci şi cu elementele, la mulţimea cu un singur element. Elementul este permanent dincolo de sine, ca şi cum ar fi căzut dintr-o ordine ; e singular şi totuşi deschis spre multiplicitate. Este o închidere, dar una ce se deschide. El se confirmă ca element, având proprietatea mulţimii, dar spre deosebire de mulţime, care se infirma prin el ca mulţime, elementul se potenţează ca element, sau tinde să iasă din depotenţarea sa. Pentru că este o unitate distinctă şi un subiect, el nu se poate distribui, ca mulţimea, care este o proprietate şi un predicat ; deci nu se multiplică. În schimb se *diversifică*, cu tendinţa de a face din diversitatea sa echivalentul pluralităţii, care lipseşte în mulţimea cu un singur element. Sau : întregul trimite la parte, dar partea întoarce la întreg (elementul la mulţime), care trimite la altă imagine a sa în *a*, să spunem a_1, şi la încă una, ca în desfăşurarea undelor. Raportul dintre parte şi întreg este cel de trecere a părţii, acum, dintr-o stare la alta întru întreg, e un raport de „stăruire“, şi de astă dată. Vom spune că raportul este unul de devenire logică întru fiinţa întregului. Termenul individual devine mulţime (ca mulţimea momentelor eului, ca prezenturile pentru timp, ca mulţimea manifestărilor cu caracter istoric), respectiv mulţime cu un singur element, (a), trecând în idealitatea unificării propriului său divers. Întreaga diversificare a elementului se va produce ca o răspândire, pornind de la o tensiune şi vibraţie originară.

Apetiţiunea elementului (termenul de „apetiţiune“ este al lui Leibniz, pentru acţiunea principiului intern al monadei) este de a reda, prin diversitatea manifestată, o multiplicitate care-i este refuzată. Dar poate oare un singur element (ca eul pur instituit de Fichte) să reprezinte universul mulţimii sale ? Poate un singur om reprezenta omenescul deplin, o singură realitate vie, viaţa, şi o singură formă de raţiune, cea umană, raţionalitatea deplină ?

Elementul, a cărui apetiţiune de reprezentativitate îl trimite la o formă de idealitate (aşa cum, invers, mulţimea sa trecea, prin el, în realitate), devine o vibraţie care intră în rezonanţă cu alte vibraţii, aşa cum monadele trebuiau să aibă o formă de armonie, fie şi prestabilită. Mulţimea cu un singur element sfârşeşte, cu adevărat, prin a fi ea însăşi un element în mulţimea secundă.

Ce se întâmplă cu elementele mulţimii secunde intrate în rezonanţă ? În particular, ce se întâmplă cu monadele lui Leibniz — ele însele mulţimi cu un singur element — în universul lor monadologic, înţeles acum ca o mulţime secundă ?

Într-adevăr, exemplul clasic pentru teoria mulţimilor secunde putea fi *Monadologia* lui Leibniz, unde fiecare monadă, reflectând întreg universul, este cu adevărat o mulţime cu un singur element. E drept, *Monadologia* nu este gândită riguros logic, ci, începând cu articolul 29, trece în metafizic, vorbind mai mult despre o singură monadă, cea perfectă, de care monadele sânt nu numai create, dar şi rânduite după o armonie prestabilită ; iar în mulţimea monadelor nu există devenire globală, singura devenire fiind cea dinăuntrul fiecărei monade, în despărţirea ei de celelalte. Dar litera şi spiritul *Monadologiei* dezmint o asemenea inerţie logică între monade. Dacă ar fi văzut cerul său înstelat de monade ca logician, nu ca un metafizician tradiţional, Leibniz ar fi fost patronul altei logici decât cea care-l revendică astăzi ; în orice caz ar fi deschis către o altă teorie a mulţimilor.

Căci monadele nu sânt unităţi ce rămân distincte, ca pietricelele din calculul făcut posibil de teoria obişnuită a mulţimilor. De la început, ele intră în compunere şi sânt chiar principiu de compunere. Articolul 1 al micului tratat defineşte monada : „O substanţă simplă, care intră în tot ce e compus“. Aşadar lumea nu este numai o reuniune sau colecţie de monade — cum ar fi reuniunea sufletelor umane conştiente — ci este efectiv *compusă* din monade. În mulţimea monadelor s-au petrecut şi se petrec statornic compuneri. Ce fel de compuneri ? Şi cu ce rezultat ? Aşa se întreabă o nouă teorie a mulţimilor, de vreme ce vechea teorie nu are nimic de spus în cazuri ca acesta, sub ethosul adunării simple, sub care s-a născut şi dezvoltat ea.

Că monada este simplă, indivizibilă, indisolubilă, creată, dar nu pe căi naturale, ci prin „fulguraţie“, anihilabilă, dar nu prin descompunere naturală, nealterabilă sau nemodificabilă din afară (articolele 2-7) — nu interesează teoria mulţimilor secunde decât prin caracterizarea părţii-tot, a elementelor din mulţimile cu un singur element. Interesant este ce urmează după articolul 8 : că deşi simple, adică necompuse, monadele sânt totuşi complexe, având calităţi care aduc schimbarea în lucrurile alcătuite totuşi din ele ; că prin calităţile ei, o monadă e diferită de oricare alta, făcând ca şi lucrurile, în alcătuirea cărora intră, să fie diferite ; că prefacerile din ea sânt

continue şi provin dintr-un principiu intern, principiu ce, specificându-se, dă varietatea monadei ; că varietatea reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanţa simplă, fiind multiplicitate de percepţie, dar nu neapărat conştientă ; că trecerea de la o percepţie la alta reprezintă o *apetiţiune*, cum se vede din însuşi sufletul nostru, cu multiplicitatea lui de percepţii ; că percepţia nu se poate explica mecanic, ci prin acţiune internă, care face din monadă un automat incorporat, un fel de suflet lipsit de memorie, la o anumită treaptă, cum ar fi sufletul rămas nouă în somn greu sau leşin ; că stările acestea perceptive se înlănţuie însă continuu, iar când luăm cunoştinţă de percepţii, le presupunem pe cele inconştiente ; în sfârşit, că monadele nude rămân, firește, fără de conştiinţă, dar când dau alcătuiri mai complicate duc la memorie şi deprindere, ca în lumea animală, iar în om duc la raţiune, care dă cunoaşterea de noi înşine şi pe Dumnezeu.

Cu această complexitate şi activitate a lor, monadele „fac“ lumea. De la articolul 29, după ce este înfăţişată în natura ei raţiunea, care duce la cunoaşterea monadei supreme, creatoare prin „fulguraţii continue“ a celorlalte monade, problema va fi : ce raporturi au acestea cu corpurile în alcătuirea cărora intră ? Raporturile sânt de „convenienţă“, spune Leibniz. Are loc o influenţă doar „ideală“ a unei monade asupra alteia. Monada supremă le acomodează între ele, după gradul lor de perfecţiune. Fiecare este o oglindă a întregului, „toate, în mod confuz, tind către infinit, către tot, dar sânt mărginite şi se deosebesc unele de altele prin gradele percepţiilor distincte“ (art. 60). Iar în cazul corpurilor compuse ar fi la fel. „Fiecare corp se resimte de tot ce se petrece în univers“ (art. 61) ; fiecare corp organic este o maşină la care — spre deosebire de maşină — şi partea este maşină (art. 64). Aceasta înseamnă că în cea mai mică parte de materie există suflete (monade, *n.ed.).* Numai că sufletele lucrurilor, ale celor senzitive, nu au decât percepţii, pe când cele ce se ridică la treapta raţiunii devin spirite (art. 83).

Ce se poate reţine pentru teoria mulţimilor secunde din viziunea aceasta a lui Leibniz ? Dar vom reţine ce *nu* e spus deschis, deşi e tot timpul presupus, anume că monadele dau sau participă la compuşi, *care vor fi ei înşişi monade.* La fel cum corpurile organice sânt compuse din corpuri organice, ca nişte maşini alcătuite tot din maşini, monadele sânt alcătuite din monade. Prin „fulguraţie“ sau prin salt calitativ, nu interesează cum în clipa de faţă elementele simple se întrepătrund, spre a da noi elemente simple. În mulţimea secundă a monadelor, unitatea lipsită de compoziţie,

dar încărcată de complexitate dă, prin combinare, unităţi superioare, ce nu mai au caracter propriu-zis de compunere. De aceea, probabil, vorbeşte Leibniz de fulguraţie. Materia organică — exemplificăm noi — aduce o simplitate nouă faţă de elementele materiei anorganice, a căror combinare totuşi dusese la ea. Viaţa, cu apariţia ei fulgurantă, nu se descompune la loc, în cele ce au făcut-o posibilă prin alcătuirea lor. Un sens de viaţă sau un sens de istorie nu se descompun în evenimente a căror înmănunchere le-a născut. Ce este extraordinar în *Monadologie* ne pare a fi această sugestie a simplităţii secunde obţinute prin combinare. Sugestia este aşa de puternică încât răstoarnă concluzia, în spirit tradiţional, a lui Leibniz : fulguraţiile nu vin numai de sus în jos, de la monada perfectă spre cele mai puţin perfecte, ci mai degrabă pot fi înţelese ca producându-se de jos în sus, de la unităţile elementare, cu percepţie îngrădită, spre unităţi cu percepţie nelimitată.

Dacă luăm literal afirmaţia lui Leibniz, cum că fiecare corp organic este o maşină în care partea e tot o maşină şi că, prin urmare, în cea mai mică parte de materie există suflete, respectiv monade, atunci monadele se supraetajează (celulele ar da organe, acestea organisme, organismele corpuri cu suflete mai complexe şi sufletele raţiunea), ajungându-se până la o monadă perfectă, care le-ar fi creat spre a se oglindi în ele şi a se reface din imperfecţiunea lor. Viziunea aceasta metafizică a lui Leibniz este discutabilă. Dar dacă reţinem din ea doar sugestia unei noi teorii a mulţimilor, atunci totul capătă legitimitate şi adeverire.

Să luăm din nou mulţimea manifestărilor cu caracter istoric înăuntrul unei epoci ; sau mulţimea „muritorilor“ autentici (nu a celor ce ţin de statistică) ; sau mulţimea exemplarelor individuale faţă de Ideea platoniciană, sau în sfârşit mulţimea limbilor puse în joc de om. Mulţimile acestea pot să fie finite, ca în cazul manifestărilor istorice, sau deopotrivă finite şi infinite, dacă ne gândim la posibil, ca în cazul muritorilor, al exemplarelor faţă de Idee sau al limbilor. Oricum ar fi ele, întregul (epoca istorică şi sensul ei, situaţia umană de finitudine, Ideea, logosul rostitor) este în fiecare parte din aceste mulţimi, ceea ce simbolizăm prin A = / a. Numai că, întregul însuşi ce este ? El nu există separat, cum se vede în exemplele date ; căci nici spiritul epocii istorice, nici finitudinea, nici Ideea (în ciuda interpretării curente, neîntemeiate la Platon şi chiar absurde în cazul valorilor), după cum nici logosul rostitor nu au subzistenţă proprie. Prin mulţime se poate înţelege : sau totalitatea simplă (la cele finite) a exemplarelor individuale, sau ansamblul de note caracteristice ale unităţii

distribuite în fiecare parte. Întregul apare în parte, dar nu şi ca întreg, aşa cum „punctul de acumulare“ în matematici atrage totul spre sine, dar el însuşi nu este.

Relaţia părţilor cu întregul este, atunci, circulară. Întregul le face de fiecare dată cu putinţă, dar ele, imagini ale întregului, îl fac la rândul lor cu putinţă sau îl definesc. Numai că, spre deosebire de cerc, în care un centru îşi dă circumferinţa periferică, aci *o periferie îşi dă centrul*. Astfel, logosul rostitor este efectiv în toate limbile, dar el însuşi rămâne să se constituie din exerciţiul lor. Întregul se face. Revoluţia franceză este întreagă în Mirabeau, Danton sau Robespierre (fiecare ar fi putut spune la un moment dat : *la Révolution c'est moi)*, dar ea se face abia din aceştia. Situaţia de finitudine se face din existenţa muritorilor, Ideea se face din manifestările exemplarelor ei. Ideea de prieten este întreagă în fiinţe ca Lysis şi Menexene, nicăieri altundeva ; dar ea se face cu fiinţele şi destinele tuturor prietenilor întrunite, chiar dacă păstrează întotdeauna un rest.

Cum compun, atunci, părţile ? Ele nu se însumează ori multiplică, după o comună teorie a mulţimilor. Echivalente cum sânt, ca purtând fiecare acelaşi întreg (dar nu şi echipotente, în depotenţarea lor), ele trebuie să aibă o formă de afinitate între ele, intrând în rezonanţă unele cu altele. Combinarea lor este deci alta decât conjuncţia, disjuncţia sau implicaţia ; este ceva de ordinul compenetraţiei. În fiecare domeniu, compenetraţia trebuie să fie diferită : este alta cea a câmpurilor fizicale decât cea a caracterelor biologice, una este cea a manifestărilor istorice, alta cea a fenomenelor pur spirituale. Dar numai sub numele generic de compenetraţie pot fi concepute pentru început, în mulţimile secunde, agregările, asocierile, combinările ce se petrec şi fără de care mulţimile respective ar rămâne în haosul diversităţii şi al multiplicităţii. Elementele se întrepătrund şi dau astfel unităţi noi înăuntrul mulţimii (două sau mai multe tipuri de prietenie aproximează mai bine, prin întrepătrunderea lor, Ideea de prietenie, iar compenetrarea mai multor destine de muritori dau un sens mai plin finitudinii umane), aşa cum se asociau monadele leibniziene spre a da monade de tip superior.

Combinarea celor simple duce la o nouă simplitate. Ultima simplitate la care conduce compenetraţia elementelor purtătoare de întreg ar trebui să fie cea a întregului însuşi, care să devină prin ele o *mulţime definită*. Căci o mulţime definită este, formal logic, „concept“, aşa cum pe plan metafizic poate fi privită ca *Idee*, pe plan biologic ca *specie*, pe plan istoric drept

configurație în timp și pe plan spiritual drept *valoare.* De data aceasta, conceptul devine cu atât mai bogat cu cât este determinat de mai multe elemente. Raportul invers dintre sferă și conținut, în cadrul căruia, cu cât sfera era mai întinsă, cu atât conținutul era mai sărac, este desființat. Cu cât compenetrația e mai cuprinzătoare, cu atât determinarea este mai bună. Nu există limbă fundamentală și unică, necum o limbă originară ; dar mulțimea limbilor determină un fel de vorbire fundamentală și de gramatică universală, care pot juca rolul de limbaj unic. Căci o *characteristica universalis*, cum vroia Leibniz, există sau este permanent instituită, nu prin logosul simplificat, ci prin cel multiplicat cu el însuși. *Forma se obține prin densitate, nu prin rarefiere.*

Dacă mulțimea nu este o simplă colecție, compenetrația înseamnă condensarea ei într-un concept. Nu conceptul, ci o simplă proprietate definește mulțimea, în timp ce mulțimea determină până la definiție conceptul. Acesta *se face.* Legile nu sânt gata făcute, se fac. Despre sfera conceptului s-a admis întotdeauna că poate să nu fie stabilă (membrii ei nefiind complet dați, așa cum numărul oamenilor nu este încheiat). Cu atât mai mult ar trebui să se admită o variație sporitoare în privința *conținutului*, care în definitiv califică membrii sferei. Atât sfera cât și conținutul — când nu este vorba de clase artificiale — sânt „fluxionale“. Până să apară omul, conceptul de viață avea *un* conținut ; de atunci, are altul.

Întreaga mulțime a mulțimilor cu un singur element este astfel fluxională. Ca și monadele, elementele se întrepătrund — la Leibniz dădeau tocmai corpurile compuse — iar prin întrepătrundere elementul se pierde ca atare : „sufletul“ celulei din organism lasă loc sufletului monadei-om.. Sau : mediul intern, suflet al fiecărui element, tinde să devină un mediu extern. Aceasta e opera compenetrației, care dă unități tot mai cuprinzătoare, cu trimiterea la unitatea finală, care nu este, dar se face. Toate elementele se pot compenetra, dând *conceptul mulțimii.* Teoria mulțimilor secunde este cu adevărat a mulțimilor, nu a elementelor, căci dacă la început păreau să existe numai elemente, până la urmă se instituia conceptul mulțimii. Dar mulțimea (și conceptul ei) capătă întruchipări și nume succesive.

Ce calcul fluxional poate reda această facere pe trepte a conceptului ? Nici unul, poate, decât aproximația platoniciană a Ideii, sau cine știe ce calcul eventual al probabilităților conceptuale. Iar dacă s-ar obiecta că un concept lipsit de statut definitiv nu este concept, trebuie răspuns că teoria

mulţimilor secunde poartă asupra realului, nu asupra felului cum manevrăm, cu scheme de gândire, realul.

Se pot strânge laolaltă, atunci, gândurile de mai sus. Teoria mulţimilor secunde s-a dovedit necesară pentru că există obiecte singulare, în mulţimea obişnuită, care dau *regula* într-un plan ori altul. Mulţimea lor va trebui să intereseze, nu mulţimea, oricât de întinsă, a excepţiilor de la regulă. Caracterizate şi ele la început de o proprietate a mulţimii, elementele unei mulţimi secunde sânt totuşi mai mult decât simple elemente ; sânt ele însele mulţimi, în speţă mulţimi cu un singur element. Aceasta conduce la ideea că mulţimea secundă este mulţimea mulţimilor cu un singur element, dintr-un domeniu de realitate sau gândire. De rândul acesta, mulţimea cu un element nu are întâmplălor un singur element (ca în teoria obişnuită a mulţimilor), ci îl are prin natura elementului, care este parte purtătoare de întreg, holomer, cum l-am numit. În scrierea simbolică de astăzi, mulţimea secundă M ar fi deci :

$$M= \{\{a\},\{b\}\ldots\{n\}\}$$

Pentru a arăta că un element face parte din mulţime nu se poate folosi noţiunea de „apartenenţă“, care este exterioară şi revocabilă. Raportul elementelor cu mulţimea este aci irevocabil : elementul nu poate să nu facă parte din mulţime, el fiind o imagine a ei, ca monada lui Leibniz. Intimitatea lui cu mulţimea sugerează un raport deosebit, unul de egalitate sau mai degrabă, identitate unilaterală : mulţimea este identică fiecărui element (distribuindu-se deopotrivă în toate), în timp ce elementul nu este identic cu mulţimea. Iar intimitatea cu mulţimea poate fi concepută până la perfecta autarhie a elementului, adică la totala lui închidere asupra-şi, ca la monada lui Leibniz. Chiar dacă nu rămân aşa, elementele nu se organizează pe orizontală, în submulţimi, decât dintr-o perspectivă exterioară ; ele se organizează pe verticală, în intimitate cu mulţimea. De aceea, operaţiile cu mulţimi sânt nesemnificative aci, ele făcând loc operaţiilor *înăuntrul* mulţimii, prin potenţare şi compenetrare.

Sânt, într-adevăr, două operaţiile ce pot avea loc în mulţimile secunde : una este ieşirea elementului din depotenţare, respectiv ridicarea lui la puterea întregului, altă operaţie este compenetrarea mai multor elemente. Acestea nu se pot aduna, căci sânt la alte niveluri de depotenţare. Dar se pot potenţa, de o parte, întrepătrunde, de alta.

Pentru ridicarea la puterea întregului a unui element, înţeles ca mulţime cu un singur element sau ca Unu-multiplu, am putut da mai sus exemplul

eului, în concepția lui Fichte. În general, speculația filozofică încearcă să găsească acel principiu, acel Unu-multiplu, care, ca mulțime cu un singur element, să ridice elementul la puterea mulțimii, reîntemeind astfel întreaga realitate. Și la fel fac teologiile evoluate. Fiul este o depotențare în omenesc a Tatălui ; dar el este Fiul unic, și Tatăl este întreg în el. Cel din urmă *este* cel dintâi, pe când cel dintâi nu este identic cu cel din urmă, dar cu toate acestea îl reface și *devine* deopotrivă cu el, dând modelul *(Imitatio)* pentru orice altă încercare de-a ieși din depotențarea umană.

Dar exemplele arată că potențarea unui singur element până la nivelul întregului este cu adevărat opera de excepție în sânul mulțimii secunde. Operația firească și care poartă asupra tuturor mulțimilor secunde de realitate și gândire este compenetrarea elementelor. Ea e posibilă — și numai ceva de ordinul ei poate avea loc — pentru că elementele au afinitate între ele, prin apetițiunea către același întreg pe care-l reflectă. Dacă un element este aM, un altul va fi bM, cu același indice al mulțimii, iar ele pot da o compunere. Așa cum nu există procreație decât înăuntrul unei specii, la fel nu începe compenetrație decât sub un același întreg. Noutatea pe care o sugera *Monadologia* pentru o teorie a mulțimilor secunde este că termenul obținut prin compenetrația a două ori mai multe elemente este la fel de simplu ca ele, nedescompunându-se în primele două. Aci nu există reversibilitate, ca în calcule. Ireversibilitatea este o lege a vieții și a vieții spiritului, dar s-ar putea să aibă sens (cu termodinamica) și în cele de sub ele.

Elementele mulțimilor secunde, elemente ce sânt ele însele nuclee de realitate și gândire, ca fiind unități sintetice, intră prin compenetrare într-un proces de continuă nucleație. Unități noi, cu simplitatea lor, își fac ivirea, fulgurant spunea Leibniz, prin salt calitativ s-a spus după el. Înăuntrul mulțimilor secunde sânt de conceput ritmuri ale simplității sau niveluri, urcătoare în complexitate, ale ei ; căci trebuie reținut gândul lui Leibniz cum că simplu se opune lui compus, dar nu lui complex. Ca și la număr, înțeles prin ridicările la putere ale bazei — și poate că numărul luat astfel reprezintă paradigma pură pentru mulțimea secundă —, mulțimea stă sub pulsații. Există un capăt pentru ele ? Spre deosebire de pulsațiile numărului, care n-au capăt, pulsațiile acestea din mulțimile secunde au unul : *definirea* conceptuală a mulțimii în care apar. Căci totul s-a petrecut în cerc ; printr-una sau câteva proprietăți, mulțimea a determinat elementele, iar acestea, prin compenetrarea lor pe niveluri urcătoare, definesc mulțimea. Amândouă

operaţiile, potenţarea câte unui element ca şi compenetrarea mai multora, tind să dea identitate conceptuală mulţimii secunde. Că ele s-ar putea formaliza şi folosi pentru un calcul — cu transcrierea simbolică „aA“ pentru depotenţare, „aM comp. cu bM“ pentru compenetrare, sau cu vreo altă transcriere — abia ne pare cu putinţă. Aci în orice caz n-a fost cu putinţă.

În schimb, se poate sublinia, chiar la această treaptă de început, ce anume ar însemna o teorie a mulţimilor secunde, dezvoltată până la rangul de doctrină fundamentală, cum s-a vroit cealaltă teorie a mulţimilor. S-a afirmat că se poate construi întreaga matematică pornind de la simpla *apartenenţă* : incluziunea este o dublă apartenenţă, egalitatea o dublă incluziune, iar cu ele se poate trece la corespondenţă, prin care se ajunge la număr, bază a întregului edificiu matematic. Vom încerca să spunem la fel, chiar fără o acoperire a gândului deocamdată, că pornind de la *identitatea unilaterală* s-ar putea construi întregul edificiu *ne*matematic : elementele de realitate şi gândire cu adevărat reprezentative în orice plan sânt, în fapt, mulţimi cu un singur element, unde identitatea unilaterală face posibilă compenetraţia lor, prin care mulţimea se converteşte pe trepte succesive în unităţi noi şi, până la urmă, în propriul ei concept, aşadar în lege, în sens al realităţii şi în cunoaştere ; căci nu se poate da un înţeles mai cuprinzător pentru cunoaştere decât : reducerea diversităţii la unitate. Şi, de asemenea, vom încerca să spunem că, în timp ce apartenenţa exprimă situaţia de „a fi în“, valabilă doar extensiv sau, sub anumite limite, în lumea structurilor, identitatea unilaterală exprimă pe „a fi întru“ (elementul este întru mulţime), valabilă pentru materia superior organizată, în orice caz pentru viaţă şi pentru spirit.

La urma urmelor, totul este reductibil la mulţimi, şi, de aceea, o teorie a mulţimilor s-a dovedit fundamentală. Matematicile au ştiut să reducă şi formele la număr şi mulţimi. Dar în loc să pulverizăm lucrurile şi conceptul lor în colecţii de elemente, respectiv în mulţimi, putem urmări, dincolo de planul matematicilor, *cum se constituie mulţimile* drept lucruri şi drept conceptele acestora. Peştii râului alcătuiesc o mulţime total liberă, dar în ceasul reproducerii ei se constituie în „bande anonime“, cum spune biologia, pornind laolaltă spre locurile potrivite. Dacă ar fi vorba de oameni, ei s-ar constitui şi mai strâns, în comunităţi şi, apoi, în unitatea istorică a societăţii. Peste tot sânt mulţimi : de fenomene fizice, de manifestări biologice, de evenimente istorice, de afirmaţii ale vieţii

spirituale. Ele reprezintă haosul germinativ al lumii. Realitatea face din acest haos cosmos și cultura percepe în el sens. Teoria mulțimilor secunde este teoria trecerii mulțimii în sens.

Cu o asemenea teorie vom încerca să întemeiem logica lui Hermes.

21

Doi clasici și logica lui Hermes

Există, în cultura europeană, două mari opere care să poată fi invocate nemijlocit în sprijinul unei logici a lui Hermes : *Originea speciilor* de Darwin și *Monadologia* lui Leibniz. Dar în timp ce prima prezintă izbitor de clar elementele și articulațiile unei „logici a viului“, a cărei problemă firește că Darwin nici nu se gândea s-o pună, cea de a doua lasă clarele ei trimiteri către o altă logică într-o incredibilă dezordine. Chiar dacă nici Leibniz nu urmărea să facă în *Monadologie* operă de logician, este de neînțeles cum gânditorul, omul de știință și, în definitiv, logicianul din el au putut consimți unei asemenea relaxări a gândului. El n-a vroit să redea *Monadologia*, deși înfățișată pe articole, în articulațiile ei formale, iar nici istoricii filozofiei sau gânditorii care o invocă nu au înțeles de obicei să-i releve structura implicită, adică teoria mulțimilor pe care o presupune și, într-un cuvânt, logica subiacentă. Opusculul, oricât de slăvit, rămânea un simplu catehism pentru un prinț.

Nu un catehism, nici expunerea unei viziuni pretins sistematice tinde să fie opera lui Darwin, ci urmărirea, cu mijloacele naturalistului, a problemei : cum devine varietatea naturală o specie. Dacă o varietate înseamnă un grup biologic bine distinct, pe baza unor caractere ce tind să devină specifice, atunci specia va fi natura generală, care să dea legea de existență și de manifestare *determinațiilor* varietății, cu exemplarele ei *individuale.* Dintr-o dată, modelul, în care termenii corelați sânt general-determinații-individual, apare în puritatea lui. Iar, de astă dată, modelul nu reprezintă defel o construcție și o simplificare sistematică, ci o *realitate*, ba mai mult, o realitate în care nici unul dintre termenii corelați nu are cu adevărat subzistență proprie, sau măcar întâietate.

Nu așa se întâmpla în clasificarea naturală a lui Linné, unde generalul, respectiv specia, părea să aibă un fel de subzistență proprie, ca fiind dintru început dat, și în orice caz avea, cu fixitatea lui, o clară întâietate. Firește, aceiași trei termeni apăreau și în clasificarea lui Linné, dar acolo — cu

imensul câştig de a pune în ordine jungla naturală — erau în joc clasificarea şi descriptivul, pe când la Darwin este în joc formativul. De aceea, ilustraţia cea mai bună pentru deosebirea dintre logica obişnuită şi logica lui Hermes ar putea-o da deosebirea dintre Linné şi Darwin.

Aşa cum o formaţie logică nu este saturată fără compunerea, cu titluri egale, a celor trei termeni, nu este saturată nici formaţia biologică. Ca termen general, specia poate chiar să nu fie atinsă, dar ea este neîncetat urmărită şi aproximată (varietatea este „o specie incipientă“, spune în mai multe rânduri Darwin). La rândul lor, caracterele pot fi oricât deschise, ele nu sânt mai puţin determinaţii asigurate ale varietăţii. Cât despre individual, el este aci individul sau exemplarul real, care pune în mişcare şi prefacere formaţia biologică respectivă. „Nimeni nu va afirma — scrie Darwin în *Originea speciilor*, trad. rom. de Ion Fuhn, Editura Academiei, 1957, p. 72 — că toţi indivizii unei specii sânt formaţi după acelaşi tipar. Aceste deosebiri individuale sânt extrem de importante pentru noi deoarece ele se moştenesc adesea… ; ele oferă un material asupra căruia poate acţiona selecţia naturală şi pe care ea le poate acumula…“ Iar la p. 78 stă scris : „Nu s-a putut trage o linie de demarcaţie precisă între specii şi subspecii… ; de asemenea, nu s-a putut trage o linie de demarcaţie precisă nici între subspeciile şi varietăţile bine pronunţate, sau între varietăţile prea puţin vădite şi diferenţele individuale. Aceste diferenţe se contopesc într-o serie continuă…“ Dar procesul de contopire pleacă de la individ şi diferenţele lui. „Dacă nu e variaţie, selecţia naturală nu poate face nimic“ (p. 116).

Atunci travaliul ce se desfăşoară într-o formaţie biologică este perfect dezarticulat. Totul tinde spre formarea speciei. Totul, în realitatea naturală, este *apetenţă a generalului*, ca principiu de stabilitate. Dacă, acum, ne întoarcem la ştiinţe şi, în particular, la ştiinţele spiritului, nu facem decât trecerea de la selecţiune naturală la selecţiune în spirit, în condiţii oarecum artificiale, aşa cum făcea Darwin trecerea inversă, de la selecţiune artificială, în condiţiile vieţii domestice, la selecţiune naturală. Căci totul poate fi făcut să tindă, şi în ştiinţele spiritului, la asigurarea în general, bineînţeles fără pierderea individualului. Individual, determinaţii, general se contopesc, ca în viziunea lui Darwin, printr-un travaliu al cărui mecanism nu rămâne decât să fie preluat de o logică. Dar a încercat cineva să dea o formalizare a procesului descris de *Originea speciilor ?* S-a putut institui un calcul fluxional pentru această fluiditate a naturii vegetale şi animale ?

La prima vedere, cu ridicarea la general ar putea fi vorba de un silogism inductiv. Dar silogismul în genere, inclusiv cel inductiv, nu pare potrivit pentru procesul ce se desfășoară într-o formaţie biologică. De silogism, nu numai inductiv, ci şi deductiv, s-ar putea perfect vorbi pentru clasificarea lui Linné, şi de altfel din ştiinţele naturale, aşa înfăţişate, îşi şi trag exemplele cele mai numeroase logicile de şcoală. În schimb, noutatea mişcării logice din formaţiile darwiniene este solidară cu procesul logic din ştiinţele spiritului, adică tocmai cu cele de care logica obişnuită nu numai că nu s-a apropiat, dar s-a şi depărtat tot mai mult, trăgându-se înspre matematică. Iar aceasta din urmă trădează tendinţa de a privilegia *un* termen, generalul, respectiv generalul gol, nicidecum de a pune solidari în act cei trei termeni. În acest sens, *Originea speciilor* ar putea fi o carte a viitorului.

Este cu atât mai multă noutate în ea, faţă de perspectiva linneană ce duce la logica obişnuită, cu cât ea proclamă, pentru prima dată după câte ştim, rolul şi eficacitatea *indivizilor privilegiaţi.* În viziunea lor obişnuită, ştiinţele şi logica însăşi nu pun în joc exemplare privilegiate, deci nici înţelesul precarităţii altora. Dar „se nasc în natură mai mulţi indivizi decât pot supravieţui“, scrie Darwin (p. 85), astfel că în lupta pentru existenţă supravieţuiesc doar cei mai apţi. Titlul capitolului IV al lucrării, „Selecţia naturală sau supravieţuirea celor mai apţi“, pune chiar semnul de egalitate între selecţie şi supravieţuire. Numai că ultima este doar un *rezultat* al selecţiei, sensul acesteia fiind năzuinţa către generalitatea asigurată a speciei, în cadrul căreia şi în slujba căreia tocmai că individul (în primul rând masculul) va putea fi sacrificat, adică *nu* va supravieţui. Începutul totuşi l-a făcut exemplarul privilegiat, astfel încât descrierea definitorie a selecţiei va fi (p. 84) : „Datorită acestei lupte variaţiile — oricât de mici şi indiferent de cauza care le-a provocat — dacă sânt de vreun folos indivizilor… vor contribui la menţinerea unor asemenea indivizi şi vor fi în general moştenite de descendenţi… Acest principiu, prin care orice variaţie neînsemnată, dacă este folositoare, se păstrează, l-am numit selecţie naturală“. Individul privilegiat este cel care deschide calea către selecţie naturală şi specie, aşa cum exemplarul individual privilegiat, partea-tot, holomerul, era cel care deschidea calea către formaţiile logice şi concept.

Dar mai este o noutate a individualului, în formaţia biologică darwiniană. Individul deschide calea către selecţie şi către constituirea speciei *care nu există încă ;* şi astfel el nu se află *sub* specie, nu este subsumat ei. Pentru ştiinţa obişnuită, ca şi pentru logica obişnuită, faptul

constituie un scandal : exemplarul individual aparţine efectiv unui gen şi unei specii (altfel, n-am putea alcătui silogismul), sau este clasificabil, subsumabil. Nu se poate cunoaşte decât generalul, spunea Aristotel, şi maxima sa a rămas valabilă, în mare, şi pentru tipul de cunoaştere al modernilor. Dar tocmai aşa ar trebui să iasă mai bine la lumină caracterul privilegiat al exemplarului. El nu este doar mai bine înzestrat decât ceilalţi, pe care-i lasă în precaritate ; nu le supravieţuieşte pur şi simplu, ci face să supravieţuiască (prin ereditate) şi titlurile lui de existenţă, în sânul varietăţii pe care contribuie s-o modeleze până la a o transforma în specie. El nu este deci *sub* specie, nu este *în* specie, dar nu este nici *fără* ea. Ar trebui să spunem : este întru ea. Individualul biologic privilegiat este o monadă, în care o lume posibilă îşi face încercarea. Şi astfel, totul poate fi privit şi răsturnat : nu individualul ca atare importă, ci universalul posibil care se reflectă în el.

Putem atunci face racordul — oricât de arbitrar ar părea la început — între exemplarul darwinian privilegiat şi monada leibniziană, a cărei analiză merită a fi reluată. Este drept că în *Monadologie* nu începe nici o luptă pentru existenţă a monadelor şi nici o selecţie naturală : monadele sânt substanţe individuale gata constituite (privilegiate doar faţă de conglomeratele materiale „fără de suflet“), iar generalul lor este şi el dat, ca şi monada supremă ce le-a creat şi armonizat între ele dintru început, pe toate. Dar ceea ce apropie ordinea naturală a lui Darwin de ordinea metafizică a substanţelor lui Leibniz este faptul că, în amândouă, întregul se reflectă în parte şi că partea pare oarbă şi fără ferestre faţă de celelalte, exemplarul individual încercându-şi supravieţuirea pe cont propriu.

Dacă însă — iar aci este o întâmpinare ce probabil i-a fost făcută lui Darwin — exemplarul individual devine mai apt pentru supravieţuirea şi pentru crearea unei specii, prin *asociere* cu altele ? Dacă, pe de altă parte, monadele leibniziene reflectă şi percep lumea mai bine prin asocierea cu altele ? Atunci, nu interesează numai raportul exemplarului individual cu specia posibilă, sau al monadei cu universul ei real, ci deopotrivă raporturile exemplarelor şi ale monadelor între ele. „Contopirea într-o serie unică“, de care vorbea Darwin, între diferenţele individuale, varietăţile prea puţin vădite, varietăţile bine pronunţate, subspecii şi specii, nu îngăduia nici o punere în schemă, aşadar nici o formalizare. În schimb, contopirea susţinută de „asocierea“ exemplarelor şi monadelor între ele s-ar putea să îngăduie una. Iar acest lucru îl arată — împotriva literei ei, căci monadele sânt

declarate închise — tocmai *Monadologia* lui Leibniz. Dar îl arată printr-o asociere care încetează să fie simplă „asociere“, în măsura în care compunerea unităţilor dă tot unităţi, întocmai ca în ştiinţele spiritului, vom spune !

Într-adevăr, monadele compun sau intră în tot ce e compus, spunea primul articol al *Monadologiei ;* căci ele, ca substanţe simple ce sânt, reprezintă „elementele lucrurilor“ (art. 3). Dar cum compun şi ce fel de compus dau ? Un compus care ar fi „agregat al celor simple“, declară articolul 2. Iar aceasta e tot ce ni se spune despre compunere, după care se trece la monada singulară.

Că monadele dau agregate ? Dar termenul de „agregat“ este, în restul operei, peiorativ la Leibniz ; el înseamnă îngrămădire (grămadă de pietre, de nisip) şi exprimă tocmai ceea ce *nu* e substanţă şi nu poate fi monadă. Asocierea monadelor s-ar face exterior şi mecanicist. Însă nici Leibniz nu admite aceasta, ci vorbind (art. 61 urm.) despre corpul compus, cel organic, spune că este o „maşină divină, în care fiecare parte e tot o maşină“, în timp ce într-o maşină artificială partea este doar o piesă ; sau că reprezintă o grădină, în care fiecare parte e tot o grădină (art. 67). Vom traduce : o *monadă în care fiecare parte este tot o monadă.* Iar aşa fiind, să fie oare monadele doar agregate între ele, fără nici o altă „contopire“ ? Să rămână ele distincte, având cel mult, cum se spune la articolul 70, o monadă dominantă ?

Celula hepatică este o monadă, reflectând în felul ei toată lumea. Ficatul este şi el monadă. Corpul organic în care funcţionează ficatul este tot o monadă. Sufletul, *entelehia* acelui corp, este o monadă. Cum să susţii că monadele acestea sânt doar „agregate“ ? Compunerea lor le creează o intimitate. Şi mai mult, creează noi niveluri de existenţă. În matematici, o compunere, respectiv o operaţie, face să corespundă unui sistem de elemente, după o regulă, un element din *acelaşi* sistem. Aci însă compunerea duce la *alt* sistem : ficatul este organ, nu e simplă celulă ; corpul este organism, nu e simplu organ ; sufletul este o unitate nematerială de organizare, nu un simplu organism. S-a trecut la alt nivel, la alt sistem, operaţia de compunere scoţând lucrurile din sistemul iniţial.

Şi se poate spune că la fel se desfăşoară lucrurile în viziunea lui Darwin. Chiar dacă indivizii apţi să supravieţuiască nu intră de la început în asociere şi compunere, selecţia duce, prin ereditate şi încrucişări, la o rasă favorizată, după cum o spune autorul încă din titlu : „Originea speciilor prin selecţie

naturală sau păstrarea *raselor favorizate* în lupta pentru existenţă“. Dar o rasă favorizată înseamnă o treaptă nouă în sânul varietăţii biologice ; sau, este *ea* creatoare de varietate : la început o varietate „prea puțin vădită“, apoi pe altă treaptă o varietate „bine pronunțată“, mai departe o subspecie și la ultima treaptă o specie, care (chiar dacă nu și după Darwin) se definește prin aceea că se închide asupra-și, fiind sterilă în încrucișarea cu alte specii. Compunerea — aci ereditate, încrucișare, la urmă și asocierea într-o rasă — conduce la *alte* niveluri de existenţă, iar unităţile iniţiale dau prin compunere tot unităţi, dar de tip superior.

Ciudăţenia aparentă este deci că unităţile noi, atât la Darwin cât şi la Leibniz, deşi obţinute prin compunere şi nu prin simplă agregare, nu mai sânt compuse, ci cu adevărat unităţi simple, monade şi ele, doar mai complexe : o monadă mai ridicată are un plus de percepţii, în limbaj leibnizian, adică reflectă mai bine întregul, aşa cum o varietate bine pronunțată reflectă mai deplin specia. Ele însă nu se descompun în părţile din care au fost alcătuite. Apa se descompune, dar un organism nu ; o varietate bine definită, nu. S-a creat astfel o altă lege de compoziţie decât cea matematică, rămasă o compoziţie internă a unui sistem, sau decât cea anorganică, susceptibilă să fie inversată prin descompunere. Este tipul de compoziţie care, în schimb, apare statornic în ştiinţele spiritului, unde unităţile iniţiale, ca indivizii reali sau manifestările istorice, dau unităţi noi, nereductibile la părţile alcătuitoare.

Dacă e posibilă, aşa cum credem, o teorie a mulţimilor cu asemenea elemente, atunci problema care se pune este : cum se face că anumite mulţimi cu un singur element (căci aşa sânt indivizii privilegiaţi, sau monadele) dau prin compunere, de orice fel ar fi ea, tot o mulţime cu un singur element ? Iar dacă e posibilă o logică de un asemenea ordin — cum iarăşi credem — problema este : cum poate trece o compunere în complexitate, sau şi mai bine : *cum trece pluralitatea în diversitate ? A* vorbi de „compenetraţie“ pentru elementele ce intră în compunere, cum am sugerat la început, înseamnă doar a da alt nume. A încerca matematic să stabilim un homomorfism sau homomorfisme succesive între şirul determinaţiilor (care sânt caractere la varietăţi, percepţii la monade) desfăşurate de individual şi nedesfăşurate, dar sigure, ale generalului real ori posibil înseamnă a prinde fluiditatea într-o plasă iluzorie.

Și totuși o formalizare trebuie să fie posibilă. Există o logică a viului, la Darwin, una a compunerii, la Leibniz. Există un fel de logică, dacă nu

logica însăşi, în ştiinţele spiritului. Dacă este ceva sigur în toate aceste trei cazuri, sau în cazul lor unic, este faptul că ele abstrag *din* realităţi şi nu fac abstracţie *de* realitate. Practic, faptul că, spre deosebire de logica obişnuită, ele nu pleacă de la o fantomă : propoziţia.

22

Adeverirea întemeiată sau synalethismul

Trebuie izgonită de la începutul logicii propoziţia†. În locul ei este de invocat propunerea, tema. Ceva se propune, în realitate sau gândire. Totul începe cu o propunere. Unde sânt de găsit propoziţii în natură (dacă există o logică a realului), în cunoaşterea neformulată şi în orice încercare de intrare ori punere în ordine ? Dar propuneri sânt peste tot.

† Propoziţia domină astăzi în logică prin carenţa limbii engleze, ce nu are cuvinte, ci doar sintagme şi propoziţii.

De orice fel ar fi propoziţia, ea este punctuală şi inertă : o închidere ce rămâne închisă. Ea are nevoie de alte propoziţii spre a genera logic ceva, cum este limpede atât în logica veche, cât şi în cea nouă. Deşi propunerea este şi ea o închidere, ea reprezintă închiderea într-un orizont, nu una punctuală. Ca atare este o închidere ce se deschide singură. Sau altfel spus : în timp ce propoziţia este *thetică*, de simplă punere, propunerea este *tematică*.

Formal, toate propunerile ar putea fi reduse la trei tipuri : se pot propune determinaţii, sau realităţi individuale, sau generaluri. Astfel — în sânul culturii — gândirii ştiinţifice îi stau de obicei în faţă şi i se propun determinaţii, respectiv manifestări, fenomene, procese, a căror ordine ea încearcă s-o dezvăluie ; gândirii istorice, în schimb, în afara manifestărilor şi determinaţiilor ce i se propun, îi stau adesea în faţă situaţii individuale, respectiv manifestările unui ins sau ale unei comunităţi anumite. Gândirii speculative, în sfârşit, i se pot propune, iarăşi în afara manifestărilor şi determinaţiilor lumii spiritului, rânduieli, reguli, legi. Cu aceste trei feluri de „teme“ ale culturii, poate părea limpede că prin tematic şi nu prin thetic se deschid marile ei orientări.

Dar nu numai gândirea superior cunoscătoare este tematică, ci şi cea a bunului-simţ. Reflexiunea acestuia, cu privire fie la un fapt, fie la o situaţie

de gândire, începe cu o temă, care se poate deschide organizat. Simpla întrebare „plouă afară ?“ deschide un orizont și se preface într-o temă. *Plouă ?* pune tema ca întrebare. Răspunsul prim, *poate să plouă, poate să nu plouă, o* trece în cercetare. Constatarea că, după toate semnele, *nu se poate să nu plouă* conduce la necesitate de fapt. Atunci *plouă*, ca situație reală, este capătul de drum, care, prezentat fiind așa, pare o concluzie, înregistrat fiind de bunul-simț pare o simplă constatare, dar în realitate reprezintă tema regăsită. Cu atât mai mult se desfășoară așa reflexiunea bunului-simț în situațiile *de gândire :* „Ar fi bine să procedez astfel“ — întrebare neîntrebată ; „trebuie să văd ce ar putea fi rău“ — trecere în cercetare ; „nimic n-ar putea să se împotrivească binelui“ — asertare de necesitate ; „nu-mi rămâne decât să fac lucrul“ — trecere în realitate.

Acest fel, oarecum prelogic, de a dovedi și a-și dovedi ceva, poate părea nefiresc și construit. El reprezintă, totuși, un demers bine articulat și statornic desfășurat în cuget, eventual nu numai în el ; adică este punerea unei teme și regăsirea ei satisfăcută, saturată. De la temă la tema regăsită nu se petrece aci o demonstrație, ci o adeverire tematică. Înaintea demonstrației care explică ceva (arătându-i cauza, spunea Aristotel) stă adeverirea unei teme, care face vădit ceva ; dar vădit nu intuitiv, ci printr-o întemeiere. S-ar putea ca *adeverirea întemeiată* să fie mai largă decât silogismul, făcându-l posibil pe acesta, ca și inferențele valide ale logicii noi. În orice caz felul de a dovedi în patru timpi — pe care-l atribuim, pe drept ori nu, bunului-simț — a apărut în chip izbitor în istoria culturii, tocmai într-o filozofie ce este socotită prin excelență a bunului-simț : în filozofia lui Toma din Aquino.

În numeroase locuri, mai ales în partea principală a sistemului său, alcătuit enciclopedic și pe puncte, Toma din Aquino nu face demonstrații silogistice, ci aduce tocmai adeveriri tematice. Chiar exterior se constată lucrul acesta : dovezile nu sânt în trei timpi, ca la silogisme, ci în patru timpi. Punând câte o temă, de pildă „dacă îngerul există“, gânditorul medieval începe prin : *ultrum, angelus sit,* trece cu punctul doi la *videtur quod non,* apoi la trei, *sed contra,* spre a sfârși cu tema regăsită, *respondeo dicendum.* Am putea pune felul de a dovedi al lui Toma în perfectă corespondență cu cel al bunului-simț, sugerat mai sus :

1. *Utrum* (propunerea temei) ;
2. *Videtur quod non* (cercetarea) ;

3. *Sed contra* (argumentarea necesității) ;
4. *Respondeo dicendum* (tema regăsită, în realitatea ei).

Bunul-simț și filozofia tomistă sugerează așadar altă schemă logică decât silogismul.

Nu se poate totuși reține mai mult, din demersul implicit al bunului-simț, ca și din cel explicit al expunerii tomiste, decât că peste tot e în joc o temă, iar la capăt tema *regăsită*. Dovada se petrece în cerc, de la tema propusă ca posibilă la tema înțeleasă drept reală. Poate că, într-o adeverire întemeiată de tip logic, tema regăsită va fi în planul necesarului, nu al realului, așa cum este necesară concluzia silogismului. Dar acum trebuie încercat de pus în lumină mecanismul logic în cerc, al adeveririi întemeiate. Va trebui să-l botezăm într-un fel, și sugerăm ca denumire, de vreme ce este vorba de o înlănțuire adeveritoare, termenul de : *synalethism.*

O schemă logică în cerc conduce la altă imagine a logicului decât linearitatea silogismului, sau — cu atât mai mult — linearitatea calculului logic. În timp ce în acestea nu încape nici un fel de întoarcere la „principiu“, sau la ceea ce a fost instituit la început, schema cea nouă aduce, ca în argumentarea Aquinatului, rabaterea temei asupra ei înseși. Rabaterea se petrece la alt ceas logic, așa încât tema capătă alt chip, sau se întruchipează abia acum cu adevărat. Sugestia logică pe care o dă schema cea nouă ne pare, de altfel, în consonanță cu înțelesul schimbat al „principiilor“, în lumea modernă. În perspectiva nouă a lumii noastre, principiile (adevărurile, universalele) de la care s-a plecat se schimbă și ele, în sensul că se educă prin exercițiul lor. Fixitatea principiului și a temeiului față de întemeiat, ba chiar a amândurora și a legăturii lor („aceleași cauze, aceleași efecte“) face loc acum unei duble variații, ca în ideea de funcție. Schema tinde să exprime logic situația nouă creată de funcție. Până la un moment dat domina ideea de cauză ; cu ideea de funcție, nu silogismul dă măsura, ci adeverirea întemeiată.

Într-adevăr, silogismul numai atât înțelegea să pună în lumină, prin termenul mediu și prin fixitatea majorei : *cauzalitatea.* El ținea de explicația cauzală, cum stă spus categoric în *Analitice*, în particular în cele secunde. Cine nesocotește aceasta (ca Lukasiewicz, în renumita încercare de a reabilita pe Aristotel) vorbește despre altceva decât despre silogism, oricât ar crede că îl „preia“ în structuri formale noi. În schimb, cine ține seama de aceasta constată, poate cu surprindere, că silogismul operează peste tot, cum

aminteam, în măsura în care explicaţia cauzală operează în cunoaşterea ştiinţifică şi, prin invocarea cauzei, chiar în vorbirea curentă. „Nu ieşi afară pe ploaie“ ascunde un silogism, sau este corolarul lui. „Prea multă minte strică“ ascunde un altul. Majoritatea negativelor sânt silogisme : „Se cade asta ?“ „Nu se cade, pentru că…“

De obicei, cauza nu este invocată explicit şi, ca atare, nici desfăşurarea silogistică. Dar atunci când explicaţia cauzală iese la iveală, din motive didactice sau ştiinţifice, ca în „demonstraţie“ la Aristotel, apare şi silogismul, cu fixitatea principiului enunţat de majoră.

Explicaţia cauzală însă nu reprezintă singurul resort logic, iar punerea ei în formă nu poate acoperi întreg domeniul logicii. Ea vine la capăt, ca logică a gândirii *formulate*, cum se aşază de altfel calculul logic. Trebuie să existe deopotrivă o logică a *înţelegerii*, cum s-a cerut, nu numai una a explicaţiei, iar, în măsura în care înţelegerea este a ordinii (întâlnite sau instituite, nu interesează acum, dacă nu cumva există o a treia modalitate), schema logică nu mai poate fi silogismul, cu siguranţa universalei lui şi cu acţiunea cauzală a mediului („dacă nu există universală nu va fi nici mediu“, *Analiticele secunde*, I, 11, aşadar nici acţiunea lui cauzală), ci trebuie să fie cercul tematic. Adeverirea întemeiată a temei va trebui astfel să poarte un nume, în măsura în care oferă altă schemă decât silogismul. Am numit-o *synalethism*, şi subliniem acum, drept primă trăsătură deosebitoare a ei, una evidentă, pentru că este exterioară : desfăşurarea după articulaţii oricât de vaste, nicidecum prin simple propoziţii.

În cercul tematic, în care se pot propune drept teme fie determinaţiile, fie individualul, fie generalul, oricare dintre acestea intră în ordine abia cu tema regăsită. Ordinea deci nu este gata făcută cu adevărat ; este dată doar ca temă. Abia ordinea *înţeleasă* are consistenţă logică, iar „înţelegerea“, care obişnuit pare doar a gândirii, însoţeşte şi descrie, de fapt, ridicarea la un *înţeles* de ordine a lucrurilor ele însele, sau şi mai bine, ridicarea lor la un *rost.* De aceea, tema regăsită este totodată şi tema *modelată* prin adeverire. Dacă însă şi adevărurile (universalele) se modelează, în sensul ordinii logice, şi al rostului în care intră de fiecare dată, cu atât mai mult se modelează, prin adeverire şi intrare în ordine, determinaţiile sau individualul. O arăta bunul-simţ, cu întrebările şi temele sale elementare ; o desfăşura exterior felul de a argumenta al lui Toma din Aquino ; acum, trebuie s-o arate schemele logice.

Prima schemă logică şi cea mai curentă — caracteristică gândirii ştiinţifice, dar apărând din plin şi în gândirea istorică sau în cea speculativă — o va oferi tema determinaţiilor. Acestea stau efectiv la fiecare început : de pildă, într-o problemă pe care o ridică înainte-i cugetul, în haosul care stă să treacă în cosmos, în fenomenele naturii care se convertesc în natură organizată, ca şi în manifestările istoriei care pot sau nu să capete consistenţă istorică — spre a nu mai vorbi despre determinaţiile unei vieţi de om, care trec sau nu într-un destin uman definit. Dacă o schemă logică nu poate da scheletul formal pentru *asemenea* teme, atunci logica poate fi predată în cinci zile, cum spunea Arnauld în veacul al XVII-lea, spre a fi apoi părăsită.

23

Synalethismul determinaţiilor

Universul începe cu o explozie, lumea pământului cu un potop, istoria cu conflicte, gândirea cu un haos logic, numai logicianul vrea să înceapă cu o propoziţie sau cel mult două. Vrea să demonstreze, eventual să calculeze.

Dar nu „demonstrăm“ decât din nevoia de-a explica altuia sau de-a ne explica nouă înşine ceva. În general, altminteri, tindem să *adeverim* ceva, aşa cum şi în lucruri se impune şi reuşeşte (ori nu) câte o adeverire, permanent. Iar în timp ce explicaţia nu are o desfăşurare amplă şi nici nu trebuie să aibă, reducându-se la o înlănţuire de propoziţii, adeverirea îşi proiectează demersul — a cărui schemă o căutăm — peste adevărate ansambluri. O adeverire întemeiată poate să se extindă asupra unui întreg capitol de ştiinţe, după cum poate lua proporţiile unei argumentări filozofice, ale unei opere literare, ori ale unei desfăşurări istorice.

De altfel, chiar şi demonstraţia este, în fond, o formă sau un caz limită de adeverire întemeiată ; dacă nu demonstraţia pentru altul, care este făcută în scop didactic sau persuasiv şi explică ceva *dinainte* ştiut, cel puţin demonstraţia pentru lămurirea proprie, care explică ceva încă neştiut şi tocmai de adeverit. Este şi demonstraţia un synalethism, cum am numit adeverirea, iar o dată cu ea şi silogismul, de vreme ce pentru Aristotel orice demonstraţie e un silogism. Dar ele sânt un synalethism în miniatură şi simplificat, poate chiar debilitat. De aceea, putem porni răsturnat, de la complex la simplu ; iar prima formă de complexitate o dau peste tot

manifestările, fenomenele, determinaţiile, cu exuberanţa lor vecină cu haosul.

Problema este, în acest caz, de a stăpâni sau a vedea cum este stăpânită şi controlată o lume de fenomene aparent anarhice sau rău înlănţuite. S-ar putea spune că şi în lucruri se întâmplă, atunci, ca în mintea omului : o situaţie-de fapt este transformată în *temă*. Dată fiind mulţimea de determinaţii, sau pur şi simplu de manifestări ce ne stau în faţă, tema este : cum capătă ele o bună înlănţuire, un rost, o rostire ? Cum este ordine în dezordinea aceasta ? În speţă, ca într-o altă teorie a mulţimilor : cum se ridică mulţimea de aci a determinaţiilor, de la simpla caracterizare de început a mulţimii, la un adevărat concept al mulţimii ? Iar *aceasta* ar fi adeverirea întemeiată a determinaţiilor, o adeverire a cărei ilustrare prin exemple ne-ar putea conduce la o primă schemă logică, un prim synalethism.

Ilustraţia cea mai bună a şi apărut : este modul de constituire, potrivit lui Darwin, a speciilor, a acestor „concepte“ ale realului. Am văzut că trecerea de la varietate la specie nu reprezintă un silogism al naturii, fiind în schimb o adeverire întemeiată a ei, ca trecere de la determinaţii la general, prin acţiunea individualului. Într-adevăr, o varietate însemna un ansamblu de caractere, care se desprind şi se reliefează, în lumea lor, ca o temă specifică, propusă (adică pusă înainte) de natură. Ca şi firesc, în synalethismul acesta biologic ce ni se propune, individualul va putea urca spre general, ceea ce înseamnă că individualul apt să obţină o intrare în ordine va conduce la ordinea, încă neconstituită, a speciei. Ajunse la treapta speciei, varietăţile vor avea un plus de siguranţă biologică şi unul de consistenţă logică : determinaţiile speciei vor avea necesitate şi universalitate.

Schema logică a unui asemenea synalethism, care poate fi numit al determinaţiilor, ar fi atunci aceasta : anumite caractere, fără organizare şi asamblare sigură, apar la diverse exemplare individuale, dintre care cele purtătoare de general (aci : deschise către o specie) conduc la determinaţii cu caracter organizat. Simbolizând, schema va fi :

D_1 …… D_n (determinaţiile varietăţii)

I_1, I_2 …… I_n (exemplarele individuale din sânul varietăţii)
$(IG)_1$, $(IG)_2$ … $(IG)_n$ (exemplarele apte să ducă la specie, deci cuplate cu un general)

$(DG)_1$, $(DG)_2$…$(DG)_n$ (determinaţiile organizate prin general : caracterele speciei)

În cazul deci că exemplarele individuale privilegiate reușesc să impună specia, determinaţiile se adeveresc, devenind caractere necesare ale unei specii. Nu s-a produs o concluzie, ci o reașezare, prin regăsirea temei ; de astă dată, o așezare în ordine. Un synalethism.

Putem lua acum exemple de altă natură, întâi un exemplu istoric. O populaţie (o seminţie) înseamnă, la început, o simplă varietate umană (ca varietatea biologică), adică un simplu mănunchi de determinaţii : limbă, spaţiu preferat, stil de viaţă, obiceiuri, fapte războinice, fapte pașnice, manifestări creatoare, aspiraţii. Determinaţiile acestea, luate ca atare, nu au nimic organizat, ci doar reapar, în mare, și se reiau cu fiecare generaţie, suficient spre a deveni caracterizatoare pentru acele comunităţi. Dar comunităţile se manifestă prin indivizi, care trăiesc în ele ca în „elementul“ lor. Ei pot trăi fără conștiinţa întregului, comandaţi fiind atunci, în comportamentul lor, de determinaţii dinainte date (tribale), sau pot să se ridice la conștiinţa întregului. Aceasta înseamnă că pot căuta ordinea sub care trăiesc și că o pot afla ori nu, o pot înnoi, crea și impune altora ori nu. Exemplarele individuale ridicate la dreapta conștiinţă a întregului fac, în cazul cel bun, racordul dintre individual și general, în comunitatea respectivă. Dar nu numai ei intră în și pun pe alţii în ordine, ci determinaţiile ele însele, *tema* iniţială, capătă consistenţă, sens și organizare. Iar procesul acesta logic, de regăsire și întemeiere a temei, este și cel real istoric : prin conștiinţa câtorva indivizi conducători pe un plan ori altul, comunitatea și-a obţinut *adeverirea ei întemeiată*, determinaţiile ei având, de acum înainte, deopotrivă consistenţă logică și istorică. Populaţia s-a transformat în popor. Așa s-ar constitui *un* tip de synalethism istoric.

Se poate urmări aceeași schemă logică — acum însă nesaturată — la populaţiile care *nu* se împlinesc istoric. Seminţiile mongolice au trădat și ele tot felul de determinaţii caracterizatoare. Mase umane întregi au trăit sub aceste determinaţii, în timp ce câteva exemplare se vor fi ridicat la conștiinţa temei ce se propunea istoriei, prin existenţa și acţiunea mănunchiului specific de caractere. Aci s-a întâmplat însă eșecul logic, care era solidar cu o catastrofă istorică. Acele conștiinţe individuale nu au putut face racordul cu un sens general pentru seminţia lor. (Istoricește, s-a spus : o

trecere de la stadiul de populaţie la cel de popor nu era de obţinut, cu hoarde umane în sânul cărora femeia nu era creatoare de familie stabilă, nici comunitatea creatoare de societate.) Şi astfel, determinaţiile populaţiilor mongolice n-au putut fi regăsite întemeiat ; adeverirea lor nu s-a produs. Desigur, un fel de silogism istoric, care să le poarte la acţiune, au putut avea seminţiile mongolice ; dar un synalethism, nu.

Exemplul seminţiilor care trec ori nu de la populaţie la popor se sprijină pe determinaţii în concretul istoriei. Deopotrivă însă apare un synalethism istoric — acum de alt tip — atunci când se pleacă de la determinaţii *abstracte*. Acesta este cazul ideologiilor (şi firește al utopiilor), care toate propun drept temă determinaţii de natură „ideală“ ale cetăţii şi insului : bunăstare, armonie, libertate, fericire a insului, potenţare şi valorificare a capacităţilor lui. În abstractul lor, cum sânt propuse acum determinaţiile, ele nu trec de-a dreptul în existenţa concretă a indivizilor, ci se constituie, spre a putea ancora în realitatea istorică, într-o structură organizată, în *ideea* unui stat, într-o constituţie, aşadar într-o configuraţie generală. Entitatea aceasta de ordin general (întocmai constituţiilor care i se cereau lui Rousseau, sau întocmai constituţiei spartane altădată, sau constituţiei americane acum) trebuie să-şi găsească adecvaţia cu aspiraţiile indivizilor reali, fără de care fiinţa istorică nu se iveşte cu adevărat. Acoperirea dintre cele două serii de determinaţii (ale ideologiei şi ale individualului) poate avea loc ori nu ; şi este jalnicul spectacol al istoriei că majoritatea ideologiilor coborâte din abstract nu întâlnesc realitatea concretă, aspiraţiile indivizilor neacoperindu-se cu prescripţiile ideologilor. Dar şi în caz de reuşită şi în caz de eşec, desfăşurarea synalethismului este aceeaşi : de la determinaţii la general (stat, constituţie), prin individualul care se cuplează cu acesta, punând în ordine sau nu determinaţiile, regăsite şi în cazul bun adeverite. Formal schema ar fi :

D_1 …… D_n (determinaţiile oferite de ideologie)

G_1, G_2 …… G_n (Constituţiile sau statele ce se pot concepe cu ele)
$(IG)_1$, $(IG)_2$ … $(IG)_n$ (Exemplarele individuale ce se cuplează cu generalul)

$(DG)_1$, $(DG)_2$…$(DG)_n$ (Determinaţiile adevărate şi adeverite ale ideologiei)

Obţinem o schemă logică modificată, faţă de prima, doar prin aşezarea diferită a generalului şi individualului. Un al doilea tip de synalethism, deci.

Un ultim exemplu de synalethism al determinaţiilor — de rândul acesta unul speculativ — l-ar putea oferi argumentarea aristotelică, dublată de cea carteziană, pe tema fiinţei. În ea însăşi, fiinţa este „tema“ prin excelenţă, şi de aceea ea nu poate lipsi, ca exemplu, într-o logică tematică. Nimeni însă nu a pus mai limpede fiinţa ca temă decât Aristotel. Pentru el „fiinţă“ este un termen omonim, adică dă acelaşi nume unor aspecte felurite ale realului. Astfel ni se spune (în *Metafizică*, IV, 2, trad. rom.) : „Despre fiinţă se vorbeşte în multe sensuri, dar în raport cu un anumit punct de vedere şi cu privire la o anumită natură… Astfel unor lucruri le zicem fiinţe pentru că sânt substanţe, altora pentru că sânt însuşiri ale substanţei (după felul categoriilor : cantitate, calitate, relaţie etc, *n.n.)*, apoi altora pentru că sânt pe calea spre substanţă ori reprezintă pieirea, privaţia de determinare sau elementul productiv sau generator al substanţei, sau ceea ce e numit din pricina raportului său cu substanţa, ori pentru că sânt o negaţie a celor înşirate mai sus sau a substanţei. Spunem doar şi despre nefiinţă că este o nefiinţă… Or, dacă acest principiu este întotdeauna substanţa, atunci e datoria filozofului să posede principiile şi cauzele substanţelor“.

Dar principiile şi cauzele substanţelor — vom spune — se desprind din modul acestora de-a se ivi, anume prin implântarea unei forme substanţiale într-o materie, de pildă prin implântarea formei, concepută pentru o statuie, în marmura statuii. Dacă ţinem seama de această lege (doar presupusă aci, în *Metafizică)*, atunci synalethismul determinaţiilor fiinţei este complet şi el regăseşte primul tip, cel de adeverire a unei teme biologice ori istorice concrete. Desfăşurarea este :

1. *Determinaţiile* concrete ale fiinţei, sau fiinţa de fiecare dată altfel determinată. Tema propusă ;
2. Caracterul *individual* luat de fiinţa variat determinată, prin faptul că, în orice versiune, ceea ce numim fiinţă se raportează la substanţă, care este la Aristotel principiu al individualităţii ;
3. Cuplarea substanţei individuale, sau a realităţilor substanţiale, *cu generalitatea* legii de formare a substanţei ;
4. Adeverirea tuturor modalităţilor de fiinţă determinate, ca ţinând acum de ordinea fiinţei în genere.

Acesta ne pare a fi synalethismul — iar nicidecum silogismul — prin care Aristotel întemeiază ființele, *ta onta.* Cât despre ființa ca ființă, ea își va căuta o altă întemeiere, care poate nu mai încape în scheme logice.

Dar aceeași structură logică o are și synalethismul lui Descartes cu privire la ființă (iarăși ființa realității, nu ființa ca ființă). Interesant este că el pleacă de la determinațiile realului ca fiind *negate*, nu afirmate, ca la Aristotel. Și el spune *(Meditația a II-a) :* „Presupun așadar că toate lucrurile pe care le văd sânt false, socotesc că nimic din ceea ce ne înfățișează memoria amăgitoare n-a existat vreodată ; că nu am defel simțuri ; că trupul, forma, întinderea, mișcarea și locul sânt năluciri. Ce va rămâne adevărat atunci ? Poate doar aceasta, că nu e nimic sigur.“

Iată deci toate determinațiile lumii, dar cu semn negativ. Ce urmează, se știe : faptul că „nimic nu e sigur“ este rostit de un „lucru cugetător“. Eu sânt cel care se îndoiește, iar acest dubito înseamnă cogito. A apărut dintr-o dată individualul, nu sub chipul conștiinței anumite, dar sub cel al unei conștiințe individuale oricare, în fața determinațiilor cu sens negativ. Este vorba de conștiința „ce se îndoiește, înțelege, afirmă, neagă, vroiește, nu vroiește, totodată imaginează și simte“. Dar ce dă garanție acestei conștiințe ? Iarăși se știe, *generalul*, divinul. „Văd pe deplin că siguranța și adevărul oricărei cunoașteri atârnă doar de cunoștința Dumnezeului adevărat, așa încât înainte de a-l fi aflat pe el, n-aș fi putut ști în chip desăvârșit nimic cu privire la vreun lucru.“

Acum conștiința știe, cel puțin în argumentarea carteziană, despre toate lucrurile cum că sânt. Determinațiile s-au adeverit în chip întemeiat prin garanția divină. Synalethismul determinațiilor este deci perfect : 1) tema lor (cu sens negativ) 2) individualul, conștiința care de la o singură determinație, *cogito*, le poate reface pe toate 3) cuplarea individualului cu generalul divin 4) regăsirea întemeiată a determinațiilor, acum cu sens pozitiv.

În timp ce silogismele (deși prezente, oriunde e în joc cauzalitatea) exprimau în chip forțat desfășurarea logică a lucrurilor, synalethismele ni se înfățișează firesc pretutindeni, ca un schelet intrat de fiecare dată în altă întrupare.

*

Synalethismul determinațiilor înseamnă, prin urmare, adeverirea lor în cerc. Deocamdată nu e vorba decât de o schemă, iar nu de un mecanism în

sensul bun, adică de o structură în mişcare. Dar, de pe acum, ceva este totuşi în mişcare, într-un asemenea cerc : tema care se regăseşte pe sine. Ea nu numai că se regăseşte, dar nu are la capăt nimic din fixitatea unei concluzii, ci păstrează fluiditatea unei deveniri logice. Atât în exemplul biologic, cât şi în cele istorice ori în cele speculative de mai sus, determinaţiile regăsite, desfăşurându-se în chip controlat, rămân totodată deschise spre altele noi (spre determinaţiile noi ale unei specii, ale unui popor, ale fiinţei), care sânt la fel de necesare ca şi determinaţiile, regăsite, ale temei de început.

Într-un synalethism, capătul de drum este drum. După concluzia unui silogism, nu mai este nimic de spus. După încheierea unui synalethism, se deschide de fiecare dată o lume.

24

Synalethismul generalului

Tema pe care ne-o putem propune, sau care *se* propune într-un caz ori altul, nu este numai : cum capătă un mănunchi de determinaţii adeverire, sens unitar, rost logic. Tema poate fi de asemenea : cum capătă adeverire *ceva general*, o lege ? Stau şi legile în felul lor, ca determinaţiile, undeva în lenevia lumii, până ce vine un agent să le însufleţească, în realitate să se lase însufleţit şi purtat spre ordine de ele. Dar, prin adeverirea lor, li se întâmplă să sufere o reaşezare, aşa cum se întâmplă cu determinaţiile. Iar dacă determinaţiile, odată regăsite şi adeverite, deschideau către o lume de manifestări acum organizate, generalurile regăsite şi adeverite deschid către o lume de modulaţii proprii. Se educă şi generalurile, aşa cum se educă determinaţiile, prin adeverirea lor întemeiată. O logică în care ni s-ar arăta numai ce *este* un general sau *cui aparţine* o determinaţie ar fi una de simple înregistrări în starea civilă a lucrurilor. Synalethismul generalului îl pune pe acesta în proces.

Există astfel în chimie o lege numită legea afinităţilor elective, care poate intra în desfăşurare şi ea. Oricât de puţin se ştia pe vremea lui Goethe despre o asemenea lege (căci afinităţile chimice trebuie să aibă o explicaţie ştiinţifică de principiu, dar la început ele nu denumeau decât o stare de fapt, în regularitatea ei), îi era de ajuns scriitorului spre a o invoca drept lege,

trecând-o pe registrul uman. Nu stau și oamenii sub afinități elective ? Iar tema aceasta își căuta acum adeverirea în chimismul uman.

În romanul *Wahlverwandtschaften* — care ne va părea întreg o adeverire (literar) întemeiată, un synalethism — legea afinităților, generalizată acum și prin aplicarea ei dincolo de substanțe chimice, este de la început pusă drept *temă :* Charlotto și căpitanul, prietenul soțului ei, o invocă, o comentează și o privesc cu un amestec de interes și neliniște, ca și cum ar ști și s-ar teme să știe că stau, cu atracția lor unul pentru altul, sub această lege. Dar ei sânt efectiv ființele *individuale* căzute sub robia generalului, iar când Charlotte, cu presimțirea sufletului ei feminin, spune că „nu va fi bine“, o spune numai, fără a putea schimba cursul lucrurilor. În fața celor doi, lucizi sau pe jumătate lucizi cum sânt, se află cealaltă pereche, stăpâniți și ei de legea afinităților elective : Eduard, soțul, și tânăra Ottilia. Ei nu sânt lucizi și nu știu de nici o lege ; dar o trăiesc și sânt ca indivizi sub imperiul ei, cu orbire cel dintâi, cu grație și nevinovăție Ottilia.

Ce se întâmplă cu ființele acestea individuale, cuplate cu un general ? Ele confirmă legea, cu determinațiile pe care și le dau, dar o și modulează, până la a face din ea o distorsiune umană. Legea intră în coliziune cu adevărul uman, greu cucerit asupra naturii, spusese Goethe, cum că „începutul și culmea oricărei civilizații le aduce căsătoria“. Insul neprihănit, individualul absolut al constelației din roman, Ottilia, se prăbușește când își înțelege sacrilegiul. Legea se adeverește, dar negativ, pustiind destinele individuale. În altă constelație însă, cu alte determinări, legea ar fi putut să se adeverească în pozitivul armoniei dintre destine, modulându-se așadar într-alt fel.

Poate părea curios ca un roman să fie supus unui tratament logic, dar vom pretinde mai mult, că nu numai un roman cu teză, ca *Wahlverwandtschaften*, reprezintă o adeverire ce se vrea întemeiată, ci orice roman sfârșește prin a fi, mai discret ori mai strident, o asemenea adeverire. Să reținem totuși aci numai schema logică prin care se susține romanul de față, văzând în ea una din formele posibile ale synalethismului generalului. Tema fiind generalul, schema se va deschide prin el :

G …… (Aci legea afinităților elective, deschisă spre felurite versiuni.)

$(IG)_1$, $(IG)_2$ …… $(IG)_n$ (Fiinţele individuale ce stau sub imperiul legii.)
$(DG)_1$, $(DG)_2$ …… $(DG)_n$ (Determinaţiile anumite pe care şi le dau fiinţele individuale.)

$(GD)_1$, $(GD)_2$ …… $(GD)_n$ (Modulaţiile generalului regăsit, obţinute prin determinaţiile anumite.)

Am început cu exemplul romanului pentru că, în acesta citat, generalul stă de la început pe primul plan şi are chip organizat, de lege. Alegem acum exemplul unui general care nu e defel organizat şi consistent ca o lege, dar nu e mai puţin un general : statul revoluţionar ; ideea nelămurită de stat a unei revoluţii ca aceea franceză. Spre deosebire de o ideologie, care dă tot felul de determinaţii pentru fericirea comunităţii, o revoluţie ca cea franceză tinde, cu aspiraţia ei către un alt general, să răstoarne ordinea existentă, ştiind mai bine ce detestă *(à bas les tyrans !)* decât ce vrea.

Dar individualităţi puternice vin să încorporeze, succesiv, ideea revoluţionară. Ca nişte mari individualităţi istorice apar acele mase populare ale Parisului, care doboară, în numele altei ordini, Bastilia, sau ca o unică apariţie istorică, asemănătoare doar Furiilor mitologice, aşadar individualizată la culme, se dovedeşte a fi masa femeilor care pornesc împotriva Versailles-ului şi aduc pe rege la Paris. Iar alături de aceste masive individualităţi, se naşte în aproape fiecare francez de atunci câte un purtător al ideii revoluţionare, astfel că, în perfecta lui neînsemnătate, câte un individ ca Drouet poate hotărî de desfăşurarea Revoluţiei şi o poate modela, identificând la Varennes pe regele fugar şi silindu-l astfel să se întoarcă la Paris, spre eşafod.

De altfel, individualităţile propriu-zise, în limitele insului, nu întârziaseră să apară, fiecare purtând cu el povara ideii revoluţionare. Că ei se numesc Mirabeau, Danton („acest Mirabeau al sans-culottismului“), Marat sau Robespierre, interesează anecdotica, iar nu logica Revoluţiei. În logica ei era să-şi dea determinaţii deschise către ordinea generalului. Căci spre deosebire de ideologie, individualul revoluţionar nu se cuplează cu un general *dat* (o constituţie, un stat), ci este el purtătorul unui general care — ca în cazul biologic al speciei — nu este dat încă. Numai că determinaţiile, fie că erau supremaţia Tiers-Etat-ului, apoi Adunarea Naţională, Adunarea Constituantă, Comitetul Salvării Publice, Directoratul, fie că erau proiectele

de constituţie, succesiv încercate de un Sieyès, fie, în sfârşit şi mai ales, că erau lozincile de libertate, egalitate şi fraternitate, nu reuşeau să dea consistenţă logică şi istorică generalului urmărit. Schema logică este aceeaşi ca în cazul *Afinităţilor elective*, numai că synalethismul Revoluţiei franceze nu se desăvârşea : adeverirea întemeiată a ideii revoluţionare rămânea neobţinută.

În schimb se întâmplă ceva impresionant pentru logica istorică : determinaţiile, care nu puteau conduce la un general sortit să închidă bucla, *rămâneau libere.* Revoluţia a oferit în stare nudă istoriei ceea ce n-a putut înmănunchea laolaltă : libertatea, egalitatea, fraternitatea. *Peste istoria Europei au plutit, de atunci, reziduurile logice ale unui synalethism neîmplinit.* Astfel, libertatea nudă a avut cea dintâi iniţiativa istorică (uneori o are încă), dar ea s-a pierdut prea des în anarhie ; egalitatea a venit apoi să deschidă un alt capitol al istoriei, dar ori de câte ori a fost nudă a riscat, ca în socialismele occidentale, să ducă la sterilitate ; iar la finele veacului nostru a rămas precumpănitoare a treia lozincă, fraternitatea (în versiunea unei noi religii, după unii, a unei internaţionale, ori a unei generoase idei unificatoare), sub semnul căreia ni se spune că va fi veacul viitor, altminteri riscând să nu fie defel. Dar când oamenii vorbesc aşa, ei par să uite că invocă o logică. Să nu fie atunci logica aceasta, pe care o invocă pe neştiute toţi profeţii de astăzi, mai puternică decât voinţa oamenilor ?

Am ales, pentru synalethismul generalului, întâi un general ca lege (afinităţile elective), apoi un general ca ideal istoric (în cazul statului revoluţionar). Înainte de a trece la un al treilea tip de general, unul de ordin speculativ, vom releva faptul că exemplele date pot fi semnificative şi prin aceea că arată felul cum adeverirea întemeiată a generalului conduce, prea des, la rezultate de ordin negativ sau precar, spre deosebire de synalethismul determinaţiilor. Determinaţiile, într-adevăr, se regăsesc şi intră în ordine, dar generalurile sânt, în principiu, ordinea însăşi, iar tulburarea, mişcarea, reaşezarea acesteia poate lesne, crea dezordine, mai ales în lumea omului. În lumea naturii, generalurile ori nu se împlinesc defel, ori se împlinesc până la urmă tiranic, subsumând şi aservindu-şi individualurile. Cu omul şi cultura lui, însă, generalurile, care nu-şi mai subsumează individualurile (decât în condiţiile tiraniei, ale oastei, ori ale ordinului), ci se cuplează cu ele, pot apărea distorsionate la capătul unei astfel de cuplări, sau cu semn negativ.

Cu exemplul *speculativ* de general, acum, acesta din urmă se poate ridica la negativul absolut, când nu-şi obţine pozitivitatea absolută. Exemplul pe care-l vom lua pentru synalethismul generalului este iarăşi cel al fiinţei, de astă dată nu al fiinţei în determinaţiile ei, ca la Aristotel ori Descartes, ci al fiinţei în realitatea ei absolută, desprinsă de orice, ca la eleaţi. În ultima ipostază, fiinţa luată ca temă începe prin a fi generalul în toată masivitatea sa : „ceea ce este“, fără discriminare. Totul se petrece în absolut : generalul va fi absolut, determinaţiile vor fi absolute, individualul va fi aşa. Versiunea lui Xenofan, după textul din *De Melisso Xenophane Gorgia* al lui Pseudo-Aristotel, prezintă astfel argumentarea (trad. D. M. Pippidi) :

„Zice — referindu-se la divinitate — că dacă este ceva, este cu neputinţă să se fi născut. Într-adevăr, ceva născut trebuie să se fi născut neapărat fie din ceva asemenea cu el, fie din ceva deosebit : amândouă ipoteze imposibile, întrucât, din două lucruri asemenea nu se vede pentru ce unul ar naşte pe celălalt în loc să fie cel născut, iar un lucru deosebit nu se poate nici el naşte din altul deosebit… Pentru toate aceste motive divinitatea este veşnică.“

Iată deci tema : fiinţa, nu determinată într-un fel ori altul, nu cea prinsă într-un *hic et nunc* ori altul, ci fiinţa „mai presus de tot ce există“ (cum se va spune îndată) şi veşnică. Chiar şi fiinţa aceasta însă are determinări, numai că sânt absolute, ca şi ea. Într-adevăr :

„Dacă însă divinitatea e mai presus de tot ce există, atunci — zice el — trebuie să fie Unu. Căci dacă ar fi doi sau mai mulţi, nici unul n-ar putea fi cel mai tare şi cel mai bun, de vreme ce, fiecare fiind zeu, ar trebui să fie zeu în acelaşi chip… Încât, dacă divinitatea există şi are o fire zeiască, zeul trebuie să fie Unu.“

În timp ce generalul era „fiinţă veşnică“, determinaţiile ei în absolut se reduc la una singură : faptul de a fi Unu, tocmai. Dar fiinţa, fie şi absolută, nu are numai o natură generală şi o determinaţie total caracterizatoare ; ea trebuie să posede şi o întruchipare individuală, altminteri riscând să rămână în generalitatea „elementului“. De aceea Xenofan spune :

„Dacă prin urmare divinitatea e Unu, e la fel în toate părţile ei, şi vede şi aude şi-şi are celelalte simţuri în toate părţile ei… Fiind la fel în toate părţile ei, Unul însemnează că e sferic, căci nu poate fi la fel numai ici şi colo, ci pretutindeni.“

Acum, cu chipul acesta individual de ființă sferică, tema ființei veșnice poate fi regăsită și adeverită. Iar adeverirea ei îi dă o admirabilă modulație speculativă, la Xenofan :

„Veșnic fiind și Unu și la fel sferic, Zeul nu-i nici nemărginit, nici mărginit. Într-adevăr nemărginită e neființa… Dar Unul nu-i la fel nici cu neființa, nici cu pluralitatea de ființe : tocmai pentru că Unu n-are cu ce se mărgini. O astfel de ființă unică, cum zice el că e divinitatea, nici nu se mișcă, nici nu-i nemișcată. Nemișcată e neființa… De mișcat, iarăși, se mișcă ființele mai mult decât una.“

Astfel încât, în concluzie, Xenofan poate spune despre ființa veșnică, regăsită și adeverită în modalitatea individualului ce o întruchipează :

„Pentru toate aceste motive, o asemenea divinitate veșnică și una, identică cu sine și sferică, nu poate fi nici nemărginită nici mărginită, nici nemișcată nici în mișcare.“

Synalethismul speculativ al primilor eleați este acesta. El prezintă o structură ușor deosebită de cea a generalului ca lege și a generalului de dinainte de lege, prin intervertirea determinațiilor cu individualul. Schema ar fi :

G …… (Generalul ca ființă veșnică, deschis spre determinații.)

(DG)…… (Determinația unic caracterizatoare, deschisă spre individualizare.)

$(IG)_1$, $(IG)_2$ …… $(IG)_n$ (Individualizările generalului determinat.)

$(GI)_1$, $(GI)_2$ …… $(GI)_n$ (Modulațiile, prin individualizări, ale generalului.)

Căci la eleați se poate vorbi de modulații prin individualizări, și tocmai de aceea viziunea lor asupra ființei trădează unele diferențe, într-adevăr, același synalethism speculativ apare la Parmenide ca și la Melissos ; dar deosebit de semnificativ, pentru felul cum generalul regăsit poate fi modulat, este faptul că din ființa „sferică“ Parmenide inferează că ea e *limitată* și nemișcată, iar Melissos deduce din ființa fără început și sfârșit spațial că e *nelimitată* și nemișcată. Amândoi gândesc pe linia spațiului, unul punând accentul pe sfericitate, altul pe nemișcare spațială, pe când Xenofan mergea pe linia *timpului* veșnic, ajungând la descrierea ființei

absolute, prin mărginit-nemărginitul timpului şi prin mişcat-nemişcatul lui. Cât despre presocraticul modern, Spinoza, el va aduce, cu un synalethism speculativ la fel articulat, noi modulaţii pentru generalul fiinţei, în măsura în care sfârşeşte la panteism.

Vom putea conclude : atât realitatea naturală (cu legile care o guvernează), realitatea umană (cu legile ei, naturale încă şi împletite cu cele ale culturii — şi ce oare aduce romanul, decât coliziunea dintre natură şi cultură ?), realitatea umană cu legile ei istorice, cât şi gândirea speculativă, cu marile ei teme filozofice, vin să arate care sânt modulaţiile şi, în definitiv, peripeţiile generalurilor prinse în materia lumii.

Atunci când logica rămâne indiferentă chiar şi faţă de *vibraţia ordinii* în lume, ea nu intră în rezonanţă cu nimic, decât poate cu nefiinţa atât de frumos invocată de Xenofan.

25

Synalethismul individualului

Se adeveresc întemeiat determinaţiile numai dimpreună cu generalurile ? Dar se adevereşte şi individualul ca atare. Este chiar, printre experienţele logice, una dintre cele mai frecvente, aceasta de a vedea cum realităţile individuale se adeveresc şi legitimează, conducând la un synalethism al individualului. Şi este destul să spunem că abia aci, la synalethismul individualului, şi-ar găsi loc, ca un caz particular, silogismul, spre a sugera câtă cuprindere şi ce perspective logice ar putea avea o teorie a synalethismului. Dar, înainte de a arăta cum se lasă învăluit şi întemeiat silogismul de o formaţie logică mai generală, încercăm a pune în lumină câteva synalethisme ale individualului, în planurile cele mai variate. Toată lumea face astăzi un vast synalethism al individualului : de la inteligenţa sau raţiunea umană, ca formă individuală, ba chiar singulară, de raţiune, inferăm perfect logic existenţa posibilă a altor forme de inteligenţă şi de raţiune în cosmos. Iar cum şi acestea ar avea caracter individual, tema iniţială, cea a raţiunii, este regăsită, în principiu, acum în chip întemeiat, şi, în aşa fel adeverită, încât o raţiune specifică (cea umană) se diversifică în raţiuni specifice. Individualul-temă intră astfel în procesiune. Vom numi „synalethismul Robinson“ tipul de argumentaţie logică invocat, întrucât, aşa cum omul rămas singur, Robinson, regăsea pe treptele acţiunii sale raţionale pe toţi oamenii, raţiunea singură de pe Terra regăseşte alte fiinţe raţionale.

Însă pe acest model al synalethismului Robinson putem nu numai să ne ridicăm în vastitatea cosmică, dar şi să coborâm în subsolul umanităţii, de unde e mai potrivit să începem. Aşa făcea, pentru demonstraţia sa filozofică, un Condillac, închipuind un om simplificat, o „statuie“, care încă era om, dar avea un singur simţ : mirosul. Cum oare s-ar putea contesta că e vorba de o fiinţă (respectiv conştiinţă) individuală, fie şi una anonimă ? Iar această îngustată conştiinţă individuală, oricare, va regăsi, în desfăşurarea ei pe trepte logice, conştiinţa individuală *completă* a omului, iarăşi oricare. Dacă, pentru trecerea raţiunii singulare în raţiuni, sau a omului singur pe insulă în oameni, ar trebui să desprindem *noi* synalethismul subiacent, în schimb aci, la Condillac, synalethismul individualului ni se oferă singur, cu articulaţiile sale. De aceea şi începem cu el.

Tema lui Condillac este, aşadar, conştiinţa umană individuală. Deşi statuia cu un singur simţ are caracter de „ipoteză“, nu o înţelegem ca o teză, ci cu adevărat ca o temă : cum se reface conştiinţa umană dintr-o parte a ei ? Conştiinţa este de la început una umană sau preumană, deci o natură vie şi dată, căci — aşa cum se va vedea — are facultăţi, resimte plăcere şi neplăcere, în sfârşit e capabilă de atenţie. Condillac scrie *(Traité des sensations*, trad. rom., partea I, cap. I) :

„Statuia noastră are numai simţul olfactiv, în consecinţă nu poate lua cunoştinţă decât de mirosuri. Ea nu poate avea ideile de întindere, de formă, de nimic ce e în afara ei, sau a senzaţiilor ei, după cum nu poate avea ideea de culoare, de sunet sau de gust.“

Acum, conştiinţa aceasta, individuală la extrem, prin reducerea ei la un singur simţ, îşi dă determinări (cap. II) :

1. „O dată cu primul miros ce-i parvine, capacitatea de a simţi a statuii noastre se concentrează în jurul impresiei exercitate asupra organului său olfactiv. Iată ceea ce numesc atenţie. 2. Din această clipă, statuia începe să se bucure sau să sufere… resimte plăcere, în timp ce, dacă mirosul ce i se oferă e neplăcut, ea suferă. 3. Dar statuia noastră nu posedă deocamdată nici o idee“…

Aceasta înseamnă că statuia, respectiv conştiinţa individuală simplificată, nu are încă nimic general („idei“) în ea : îşi dă câteva determinări, dar unele care nu se integrează de la sine într-o viaţă de conştiinţă asigurată, ci are nevoie, spre a o face, de un principiu de generalitate al vieţii de conştiinţă. Iar principiul îl va da *memoria*, care este produsul atenţiei, atunci când aceasta din urmă întârzie asupra unei impresii

și o reține. Până la apariția memoriei — adică până la cuplarea cu un izvor de generalitate — statuia nu are dorințe ; dar prin memorie își va putea compara impresiile și atunci se vor naște dorințele. Statuia nu are încă judecăți, dar prin memorie, ce îngăduie raportări, poate obține judecata. În sfârșit, statuia nu are de la sine imaginație, dar intensitatea memoriei i-o conferă. Și de aci se nasc, prin firească înlănțuire : dragostea, ura, speranța, teama, voința, precum și ideile particulare și generale.

Conștiința deplină s-a ivit. Iar ea nu este un simplu fel de „conștiință în genere“ (în sensul kantian), fundamentală, dar sumară, ci conștiința vie a oricărui ins, în speță trimite la conștiințele individuale la plural, în care individualizarea se poate accentua și mai mult, prin precumpănirea unei facultăți sau a alteia. Schematizând :

I …… (Conștiința individuală, oricare, restrânsă la un singur simț)

D_1, D_2 …… D_n (Determinațiile, restrânse și evanescente, pe care și le poate da ea)
$(DG)_1$, $(DG)_2$ …… $(DG)_n$ (Determinațiile, sigure și oricât de variate, pe care i le conferă *memoria* ca izvor de generalitate)

$(IG)_1$, $(IG)_2$ …… $(IG)_n$ (Conștiințele individuale complete și vii, regăsite prin principiul de generalitate)

Acesta ne pare a fi synalethismul individualului, pe modelul căruia căutăm deopotrivă adeverirea sporitoare a rațiunii de pe Terra și cea după care Robinson refăcea experiența altor oameni, nădăjduind, ca și noi, în apariția lor.

Acum vom da (în perfectă inocență filozofică) un cu totul alt exemplu de synalethism al individualului, unul luat din lumea tehnicii. Căci este și tehnicul o expresie a logicului, în definitiv. Este vorba de mecanismele cu aburi, care au dat diverse tipuri de mașini. Printre forțele lumii naturale se află, într-adevăr, și cea a vaporilor produși prin încălzire. Nu o putem oare privi ca o forță specifică, într-un sens una individuală, în mulțimea forțelor naturii ? Ea însă are diverse manifestări și, sub observația omului, capătă cu atât mai mult diverse determinații : de pildă, poate să ridice capacul unui

vas în care apa fierbe. De vreme ce sântem în lumea tehnicii, era firesc ca omul, cu ingeniozitatea sa, să caute un principiu *general* de punere în valoare a acestei forţe date. E drept, omul a întârziat mult să găsească acest principiu, dar în epoca modernă l-a găsit, ba chiar a deschis, prin el, era industrială : era principiul bielei şi manivelei, de trecere a energiei calorice în energie mecanică de deplasare, prin piston şi prin intermediul roţii. Aşa au apărut, după maşina de filat pe bază de forţă motrice mecanică : locomotiva, plugul cu aburi (tractorul de pe vremea lui Marx), vaporul de treierat, ca şi vaporul propriu-zis, care poartă chiar numele forţei iniţiale, cea a vaporilor. Aceştia din urmă, ca forţă specifică, au condus deci la determinaţii, la început libere şi neorganizate, apoi, prin cuplarea cu un mecanism general, la determinaţii necesare, sfârşind prin a da „vapoare“, adică întruchipări tehnice individuale, acum organizate, care, în definitiv, reprezentau regăsirea întemeiată şi adeverirea practică a forţei de început.

S-a plecat de la un I, ca şi în cazul synalethismului Robinson, s-a trecut prin D-uri evanescente, apoi prin (DG)-uri, spre a se ajunge la aceste uimitoare (IG)-uri, care sânt, sau au fost, maşinile cu aburi. Căci, printr-alte synalethisme — ale individualului sau de orice fel — puse în joc de gândirea tehnică, s-a inventat între timp motorul în patru timpi, care a lăsat în urmă forţa aburului, aşa cum noi invenţii, cu o structură logică tot sigură, ba încă cu programe logice, lasă acum în urmă motoarele în patru timpi. La fel cum oamenii şi statele trec şi se petrec, dar structurile logice rămân, tot aşa se petrec şi făpturile tehnicii, lăsate fiind în urmă de o logică, în sânul căreia cea simbolică, a maşinilor de calculat, nu pare decât un subcapitol.

De vreme ce ne-am luat libertatea să invocăm la nivel elementar gândirea tehnică, să îndrăznim a invoca, tot la nivel elementar, pe cea matematică. Ce este, de pildă, o ecuaţie algebrică, cel puţin una cu o singură necunoscută, decât un synalethism al individualului ? Ecuaţia poate fi privită, după cum se ştie, ca un număr, scris după puterile bazei lui. Astfel, dacă luăm : $x^3 + 4x^2 + 3x + 2 = 1\,432$, aceasta înseamnă, în numărătoarea noastră : $1\,000(10^3) + 400(4 \times 10^2) + 30\,(3 \times 10^1) + 2(2 \times 10^0)$, adică 1 432. În ecuaţia astfel concepută ca număr, *x* este baza, respectiv 10 ; aşadar *x*-ul reprezintă o realitate aritmetică *dată.* Numai că, scriind *x* în loc de 10, am ieşit din universul aritmetic, trecând în cel algebric. Iar aci se întâmplă ceva : baza iniţială, care era o rădăcină a ecuaţiei, se regăseşte perfect, *dar nu mai este unică.* Individualul s-a diversificat. În loc de o singură bază, avem trei, deci mai multe, dintre care unele pot fi numere iraţionale sau

complexe, după natura ecuației. Scriind astfel sub formă de ecuație un număr cu baza dată, am desfășurat baza după anumite determinații care, deși nu-i schimbă natura de bază, i-o diversifică. Însă diversitatea bazelor, ca izotopi ai bazei inițiale, nu poate fi obținută decât prin procedeul *general* (dacă există) de aflare a rădăcinilor, astfel încât individualul inițial și-a dat determinații care, în clipa când au căzut sub procedeul general, au regăsit și adeverit, cu una dintre baze, termenul inițial.

x …… (Baza dată, trecută prin scriere din aritmetic în algebric)

D_1, D_2 …… D_n (Determinațiile bazei, sub forma ecuației prin care e descrisă)
$(DG)_1$, $(DG)_2$ …… $(DG)_n$ (Determinațiile = transformările obținute prin aplicarea procedeului general de rezolvare)

$(IG)_1$, $(DG)_2$ …… $(DG)_n$ (Baza dată, regăsită în mulțimea *bazelor* ecuației)

Schema logică este aceeași ca în synalethismul Robinson. De ce n-am putea spune că o bază numerică dată, intrată în ecuație, este ca statuia-bază a lui Condillac, intrată în experiența vieții de conștiință, sau ca forța vaporilor, sau ca robinsoniana rațiune umană ? Toate se vor regăsi pe sine, dar multiplicate, prin synalethismul individualului.

Nu vom invoca alte exemple matematice, căci matematicile pot corupe logica — așa cum s-a și întâmplat, poate — prin desprinderea lor de tot, în timp ce logica are răspundere față de tot. De altfel, matematicile au ceva *în plus* față de logică (inventivitatea ? infinitatea captată ?), ceva de natură să lase permanent logica în urmă, ca pe o treaptă de luciditate pe care creația nouă o confirmă, dar și dezminte tot timpul. Totuși vom folosi exemplul matematicilor și al tehnicii în general, pentru a pune în lumină faptul că o logică a synalethismului poate răspunde la mai multe întrebări decât cea a silogismului.

Matematicile și tehnica au adus într-adevăr, cu libertatea lor totală, atâtea obiecte de gândire, atâtea obiecte efective și perspective noi, încât istoricii științelor s-au întrebat dacă rămân suverane : marele principiu al științei de totdeauna, cauzalitatea, sau marele principiu logic al

noncontradicției (pe care totuși continuă să-l folosească logica nouă, după modelul celei vechi). Cauzalitatea de pildă, care era (cu cele 4 tipuri de cauză) principiu universal la Aristotel și devenise cu Kant o categorie, pentru unii categoria fundamentală, s-a lăsat depășită de noile perspective deschise de știință. Un istoric contemporan al științelor a sfârșit prin a spune că ele nu mai operează acum cu „de ce ?“, ci cu „de ce nu ?“. Ar fi o problemă dacă acest „de ce nu ?“ comportă și el tipuri, sau tot o problemă, dacă într-un nou tablou categorial nu ar trebui să-și găsească locul și el. Ce rămâne sigur însă este destituirea lui „de ce ?“ din rolul lui central, după cum sigur este că silogismul aristotelic, nefalsificat și lăsat să opereze, prin mediu, ca agent al celor 4 tipuri de cauză, nu poate în nici un caz da expresie și lui „de ce nu ?“. În schimb synalethismul poate. Iar dacă „de ce ?“ a devenit un simplu caz particular al lui „de ce nu ?“, cu atât mai mult silogismul este un caz particular al synalethismului, rânduindu-se în speță sub synalethismul individualului, pe care încercăm a-l descrie.

Vom da atunci un ultim exemplu de synalethism al individualului, tocmai cu silogismul. Ni se pare evident că trebuie pornit de la termenul mediu, care este nucleul silogismului. Un logician modern — dar unul măsurat — din prima jumătate a veacului, anume Greenwood, a spus : *„Ceea ce face posibil silogismul este faptul că un același termen (mediul, n.n.) poate fi și subiect și predicat“*. În lumina a tot ce s-a spus în scrisorile de față, să ne fie îngăduit a traduce : *un același termen poate fi și individual și general.* Dar acesta e tocmai individual-generalul, partea-tot, holomerul pe care l-am invocat de la început. El arată că silogismul nu poate fi conceput exclusiv în extensiune (cum fac cei care sfârșesc prin a-l batjocori, câțiva englezi, sau Poincaré), și mai ales că *mediul nu e luat de două ori în același sens.* „Toți oamenii“ (sânt muritori) nu reprezintă același lucru cu „om“ (Socrate) sau „oameni“ (grecii sânt oameni). *Faptul* de a fi om, un exemplar uman, nu e totuna cu *natura* de om ! Dacă nu accepți cuplajul individual-general, atunci ești silit să faci o identificare penibilă, atât gramatical, cât și logic, una care ține *fie* de o proastă formalizare, ca în prezentarea : dacă *a* revine lui *b* și *b* lui c, *a* revine lui *c*, unde *b* ca literă e, firește, „același“, dar are la Aristotel sens doar de stenogramă, nu de simbolizare ; *fie* ține de o proastă însemnare *(Bedeutung)* a cuvântului.

În fond, cuplajul individual-general este acceptat în chip tacit de toți — în afară de logisticieni, unde literele nu vor să însemne nimic sau orice — și tocmai de aceea este valabil silogismul. Numai că prin individual trebuie

înțeles acel termen care *singur* acceptă cuantificarea (nici determinațiile, ce au doar calitate, și nici generalul, neavând cantitate), astfel încât „un grec“, „unii greci“ sau „toți grecii“ reprezintă ceva individual de fiecare dată. † Atunci silogismul devine și el o simplă adeverire întemeiată, un synalethism în ultima lui concentrare, unde tema este *individualul.*

† Dacă astăzi cuantificatorul „existențial“ și cel „universal“ au atâta importanță, ni se pare că se întâmplă pentru că primul este substitutul (surogatul) individualului, celălalt substitutul (surogatul) generalului.

Sau, dacă silogismul este gata făcut, ca la cel care vrea să explice altuia ceva dinainte știut (deci are sens doar pedagogic ori polemic), el nu este chiar un synalethism, căci, în concentrația sa, el sare etapele. Este limpede că va fi un simplu corolar al unui synalethism. Într-adevăr, pentru a putea obține un silogism, trebuie *să găsești* termenul mediu ; iar toată partea a II-a (peste care logica simbolică trece cu nepăsare) din *Analitice* constă din aflarea termenului mediu. Această căutare reprezintă operația hotărâtoare în silogistică, iar nicidecum prezentarea dovezii, odată termenul mediu găsit. Dar cum se „află“ termenul mediu ? Prin synalethismul individualului, vom spune. Ca în toate cele desfășurate la acest capitol, tema este individualul (Socrate, unii greci, toți grecii), un individual căruia îi revin tot felul de determinații libere, D_1, D_2 … D_n ; căruia apoi îi revin determinațiile legate printr-un caracter general (umanul, de pildă), $(DG)_1$ … $(DG)_n$; și care se regăsește ca temă, de rândul acesta laolaltă cu o întreagă familie sau mulțime de individualuri cuplate cu un general : $(IG)_1$ … $(IG)_n$.

Abia acum poate apărea silogismul obișnuit, care face două simplificări sau reduceri, ascunzând desfășurarea synalethică : întâi, nu mai invocă determinațiile libere, căci a și găsit determinația necesară (caracterul de a fi muritor al omului) ; în al doilea rând, nu deschide către o familie de individualuri, ci se închide cu o singură determinație (muritor) asupra unui singur individual (grecii). De aceea, silogismul ne va apărea drept un synalethism „slăbit“ (cu vorba lui Aristotel însuși, despre dihotomia platoniciană). S-a pornit de laalethismul este una ce se deschide un individual și s-a revenit la el. Bucla se închide. Vom spune : silogismul este o închidere ce se închide, pe când synalethismul este una ce se deschide.

*

Cu synalethismul individualului, încheiem şirul formaţiilor logice posibile. Exprimă oare mai bine synalethismul, luat în general, logicul ? Ni s-a părut că da, în sine ca şi în comparaţie cu silogismul. Şi, în orice caz, ni se pare că *spune* ceva, unei culturi care, cu logica ei de o perfectă exactitate, se cufundă altminteri în muţenia maşinilor.

26

Structura oricărui synalethism

Am numit „synalethism“ trei tipuri de formaţie logică, în care totul se petrece tematic, aşadar prin propunerea unei teme, cu regăsirea ei adeverită şi sporită. În fapt, s-au ivit *cinci* şi nu trei feluri de synalethisme : câte două pentru adeverirea determinaţiilor şi cea a generalului, în măsura în care de fiecare dată individualul şi generalul, respectiv individualul şi determinaţiile se pot interverti ; şi o singură formaţie posibilă la synalethismul individualului, în măsura în care de la individual, ca temă, nu se poate trece decât spre determinaţii, întâi libere şi abia apoi spre unele legate de general. (Dacă se trece direct la general, atunci nu mai e necesar un synalethism.)

Aceste cinci synalethisme ne par a putea acoperi logic — dincolo de procesul de gândire al „demonstraţiei“ sau explicaţiei, care e restrâns la gândire, iar în sânul gândirii restrâns, din nou, la preocupări didactice ori polemice — nevoia de a reda mecanismul *înţelegerii*, pe care îl pun în joc toate ştiinţele spiritului, precum şi mecanismul „adeveririi întemeiate“, activă deopotrivă în gândire şi dincolo de ea. Aşadar cinci formaţii logice ar năzui să pună în formă lumea gândului şi lumea, ori de câte ori acestea se ridică din precaritatea lor la ordine şi formă.

Ordine şi formă pot apărea, de altfel, şi în anumite *dereglări* ale lumii ori ale gândului, iar synalethismul este în măsură să acopere chiar şi logica „dezordinii“, spre deosebire, poate, de orice alt mecanism logic ori calcul logic. Iată, de pildă, argumentarea ce urmează, redată sub forma unui dialog între copil şi mamă, de către Ioachim Schumacher, în lucrarea *Die Angst vor dem Chaos*, apărută în 1937 :

Copilul : De ce este aşa frig la noi, mamă ?

Mama : Fiindcă nu avem cărbuni.

Copilul : De ce nu avem cărbuni ?

Mama : Pentru că tata e șomer.

Copilul : Și de ce tata e șomer ?

Mama : Pentru că există prea mulți cărbuni.

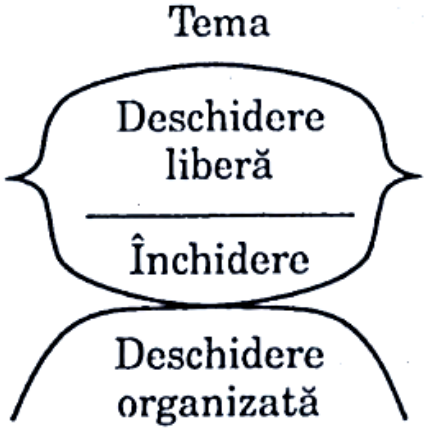
Se vede limpede că o asemenea argumentare este perfect logică, bineînțeles în logica dezordinii economico-sociale. Pe de altă parte, se vede că argumentarea se petrece *în cerc*, cum se desfășoară synalethismul în genere și cum *nu* se pot desfășura mecanismele logice și calculele logice cunoscute. S-ar spune totuși, forțând argumentarea, că ea poate fi redată formal și printr-un dublu sau triplu silogism, de vreme ce este în joc explicația cauzală. („E frig la noi pentru că tata e șomer“, cu universala respectivă : „Ori de câte ori e supraabundență de produse, apare și șomajul“.) Dar chiar și în această interpretare — posibilă, în fond, prin aceea că silogismul este și el un synalethism, unul slăbit —, încă ar trebui să se admită că prin silogism s-ar ajunge aci doar la concluzia : „De aceea este frig la noi acum“, adică la explicarea unei situații individuale simple și *de fapt*, în timp ce synalethismul adevereşte și întemeiază o situație *de principiu*, cu multe alte aspecte decât cel de fapt. Silogismul nu te face să reflectezi logic, iar când el s-a încheiat, atunci totul s-a încheiat. În exemplul de față, cel puțin, silogismul ar fi de folosit pentru copilul din noi, pe când synalethismul ar tinde să fie pentru omul matur, care de fiecare dată reflectează asupra unei situații, nu o „explică“ doar. Iar dacă se va spune că logica nu este un prilej de meditație, vom întreba : nici măcar un act de luciditate ?

De vreme ce *acestea* sânt veleitățile synalethismului, sântem datori a-l acredita formal, cu tendința de a face vădit că forma de aci creează (ca pretutindeni unde e formă, iar nu simplă formalizare) un regim de necesitate, o inferență necesară.

Ce se petrece în orice synalethism ? Se petrece un proces în 4 timpi : 1) o temă se pro-pune, într-un fel ori altul 2) se deschide liber 3) apoi se închide 4) după care, abia, se redeschide organizat. Am trecut această pulsație în 4 timpi pe seama „înțelegerii“ de care au nevoie științele spiritului ; dar ea ne-ar putea apărea ca activă în cunoaștere deopotrivă, ca și în creație, revendicând deci caracterul unui mecanism universal. Astfel, *cunoașterea* începe hotărât tematic (nicidecum thetic, prin punerea unei propoziții) și conduce, printr-o răspândire a temei, apoi printr-o bună încheiere, la un rezultat ce nu e defel o concluzie-încheiere, ci o adeverire care confirmă o mulțime deschisă de cazuri, deschisă chiar către noi

întrebări. (De pildă, „tema“ substanţelor organice se pierdea în răspândirea lor liberă, până ce închiderea lanţului de carboni în hexagonul lui Kékulé a dat chimiei organice uimitoarea ei deschidere organizată, de astăzi.) Să lăsăm deoparte creaţia de *artă*, unde e limpede că o temă propusă se caută pe sine în propria ei răspândire şi se obţine pe sine, deschisă către alte sensuri şi interpretări, abia atunci când îşi găseşte o bună închidere stilistică într-o întruchipare dată. Relevăm doar faptul că întreaga creaţie *tehnică* pare a sta sub acest mecanism logic şi că putem să-l ilustrăm pornind de jos de tot, de la istoria elementară a omului, care, de pildă, îşi va fi pus cândva problema (tema) încălzirii spaţiului de locuit prin foc, va fi încercat în toate felurile, totuşi până ce n-a găsit procedeul *închiderii focului* în ceva de ordinul sobei, nu va fi obţinut căldura, controlat deschisă, de care avea trebuinţă. Fiecare maşină, la rândul ei, este o închidere a energiei libere, cu trecerea ei în energie productivă.

Dar, la rândul nostru, trebuie să strângem răspândirea unui asemenea mecanism într-o *închidere formală*, dacă vrem să-i dăm o deschidere „logică“. I-am putea da, pentru început, o descriere schematică, aşadar i-am putea vedea spectrul. Pulsaţia în 4 timpi — temă, deschidere liberă, închidere, deschidere organizată — ar avea următorul contur (amintind parcă de un modul din coloana lui Brâncuşi, răsturnată) :



Pe de altă parte — şi anticipând asupra capacităţii de înlănţuire a synalethismelor — am putea închipui, tot schematic, felul cum un câmp logic, organizat în 4 timpi în cadrul unei teme, ar genera o reacţie în lanţ (logic : conexiuni necesare) în jurul aceleiaşi teme şi al synalethismului ei. Este, într-adevăr, firesc ca ultimul moment, tema adeverită, să se ofere el însuşi drept o temă, care să genereze un al doilea synalethism şi acesta un al

treilea, dar toate învăluind pe cel care le-a generat. Am obţine astfel un şir de *câmpuri oscilante*, care dau modelul, nicidecum liniar, al unei încatenări logice. Şi nu este acesta modelul înlănţuirilor logice de orice fel ? Dacă am ales drept exemplul cel mai probant pentru ilustrarea synalethismului *Originea speciilor*, cu ridicarea varietăţii la specie, am putea acum sugera, pentru evoluţia speciei şi pentru evoluţie în genere, schema de aci a câmpurilor oscilante, în opoziţie cu ideea unei evoluţii liniare, ori ascendente în spirală. În evoluţia lor, speciile ar da câmpuri oscilante în jurul varietăţii iniţiale. Sau, pe plan logic : temele iniţiale nu se epuizează în adeverirea lor întemeiată, ci, prin dezvoltarea ulterioară a acesteia din urmă, vibrează cu o amplitudine tot mai mare. *Trebuie* să existe în fizică o teorie a câmpurilor oscilante, care să ilustreze aceea ce ni se pare a fi procesualitatea logică dezvoltată : una a synalethismelor oscilând în jurul celui fundamental. Dacă însă am menţionat aci, cu anticipaţie, înlănţuirea posibilă a synalethismelor, a fost pentru a corecta de pe acum eventuala impresie că un *singur* synalethism (cum am arătat cu exemplele biologice, istorice, literare, tehnice, de cunoaştere sau speculative) ar da cu adevărat înţelesul deplin al oricărei vaste desfăşurări logice.

Revenim totuşi la un singur synalethism, spre a da seamă de structura lui, şi, prin aceasta, de a logicului. Ceea ce am indicat mai sus drept schemă ori spectru, pentru mecanismul synalethismelor, nu exprimă cu adevărat forma, ci doar conturul lucrului ; este o descriere formală, nu forma căutată. Pentru a reda forma, ne întoarcem la cercul tematic şi la termenii temei în desfăşurare : la general, individual şi determinaţii.

*

Synalethismul se petrece în cerc, fără a cădea în circularitate. Fie că este al determinaţiilor, al generalului ori al individualului, el arată cum se revine, ca la un capăt, la ceea ce era doar început. Dar capătul nu înseamnă şi sfârşit. Abia la capătul lor lucrurile stau „pe cap“, cu o vorbă a lui Hegel (care nu e vinovată decât când răstorni lumea), adică îşi primesc un cap, un înţeles şi o deschidere către noi înţelesuri, noi fapte şi chiar noi făpturi. Aşa ar putea fi şi în „încercările“ naturii — care adesea a fost privită ca o succesiune de încercări — şi la fel s-a dovedit a fi într-o formaţie logică saturată, unde capătul, în loc să fixeze, generează o reacţie în lanţ. Vom revendica drept caracteristice, pentru o asemenea formaţie logică, două trăsături : faptul că ea are în sine *spontaneitatea temei*, în locul inerţiei unei

simple propoziţii, şi, pe de altă parte, faptul că sfârşeşte la *productivitate* (determinări) bine asigurate, acum în lanţ ; generaluri inflexionate ; individualuri noi, generate sub ordinea obţinută, în locul unei concluzii fixatoare. Amândouă trăsăturile vor reieşi din structura synalethismului.

Spontaneitatea ţine de funcţia structurantă a temei. Tocmai aceasta s-a numit temă : o pro-punere, care trimite ca atare dincolo de ea. Nu e o simplă *perspectivă*, căci are un conţinut, o tematică. Nu este nici o simplă *întrebare*, căci tema nu se satisface cu un răspuns. Ar părea să fie o *presupunere*, dar aceasta din urmă anticipează ceva, pe când tema deschide către o căutare. În sfârşit, nu este nici o simplă *problemă*, de vreme ce problema tinde să aibă contur închis, în timp ce tema rămâne „problematică“ şi deschisă, chiar când se rezolvă.

Dar aşa fiind, tema este toate acestea la un loc — deschidere de perspectivă, întrebare, presupunere, problemă — o dată cu învăluirea lor. Tema este „mediul“ în care procesul logic se desfăşoară. Se poate numi mediul cu egală îndreptăţire „element“, cu termenul presocraticilor, iar elementul posedă o realitate metafizică şi, corespunzător, una logică sau morală. Sântem în elementul apei, după Thales, al focului sau al numărului, după alţii, al ecologicului astăzi, aşa cum sântem moralicește în elementul cunoaşterii, al adversităţii, al iubirii, al familiei sau al profesiunii. Pe plan logic, sântem cu synalethismul în elementul temei. Iar ca şi mediul sau elementul, tema înseamnă deschidere, tot ce se petrece logic ivindu-se şi legându-se în deschiderea spontană a temei.

Deschiderea tematică însă nu e decât o condiţie a logicului, nu încă logicul. Nici deschiderea unui real către fiinţă nu duce singură la un statut ontologic cu atât mai puţin deschiderea tematică la unul logic. Ceea ce va aduce vertebrarea formaţiei, cu toate synalethismele, dându-le consistenţă logică, este apariţia individualului şi cuplarea lui cu generalul. S-a văzut limpede, în cele două synalethisme ale determinaţiilor şi în cele două ale generalului, felul cum abia individual-generalul făcea, întocmai unui germene de cristal, să se structureze şi să cristalizeze întreaga formaţie ; iar în synalethismul (de tip unic) al individualului, regăsirea temei însemna tocmai obţinerea individual-generalului. Dacă lăsăm deocamdată deoparte acest ultim synalethism - care ne apare drept fundamental pentru oricare altul — devine evident, pentru primele patru, că ele se împlinesc prin buna închidere pe care le-o dă individual-generalul. *Un synalethism e posibil în clipa când un individual se cuplează cu un general.* Aceasta va însemna că

înăuntrul celor patru synalethisme se petrece un proces de ordinul synalethismului al V-lea.

În orizontul temei apare, atunci, un principiu de ordine. Dezordine logică nu exista cu adevărat nici în primul moment, în ciuda liberei deschideri a temei : oricât de libere erau, deschiderile aveau loc *în* orizontul temei ; şi chiar dacă libertatea unui individual mergea până la contrazicerea temei, aceasta nu contrazicea, la rândul ei, individualul, creându-se astfel o contradicţie unilaterală. În sânul Revoluţiei franceze, ca temă istorică, aristocraţii contrazic ideea revoluţionară, dar aceasta combătându-i îi implică. Dacă însă toate sânt în deschiderea temei, deci în ordinea laxă a acesteia, nu toate sânt în ordinea ei strictă. S-ar putea spune că toate sânt *în* temă, dar nu toate „în temă“, cu expresia obişnuită. Nici măcar revoluţionarii nu sânt toţi în temă ; doar câţiva, şi la un moment dat câte unul singur. El, sau cei câţiva, sau masele anumite, pot spune atunci o clipă : *La Revolution c'est moi, c'est nous.* Ei sânt purtătorii de general, cu care s-au cuplat. Înăuntrul temei a apărut atunci individual-generalul, prin care synalethismul istoric avea sorţi de împlinire, ca orice synalethism.

Ar fi trebuit atunci început cu synalethismul al V-lea, al individualului, care le face posibile pe celelalte patru. Am început cu cel al determinaţiilor, pentru că este mai frecvent şi ca atare cel mai evident. Dar acum putem spune : synalethismul individualului este sâmburele, sămânţa, nucleul formalizării logice. *Trebuie să existe un principiu formator, spre a obţine forma.* Aceasta e lecţia pe care ar putea-o da o logică a lui Hermes, respectiv a ştiinţelor omului. Fără a regândi ideea de formă, o asemenea logică nu era cu putinţă. Poate că şi formalismele moderne ar trebui să facă la fel.

Există o geneză a formelor şi o viaţă a lor. Într-un ceas al culturii când formele geometriei (inclusiv cele perfecte ale Antichităţii) au fost puse în mişcare şi când se poate vorbi de o geometrie a deformărilor, ca una a formelor şi structurilor mai adânci, nu este oare surprinzător că logica menţine staticismul formelor vechi şi propune alte forme, tot statice ? Dar ştiinţele omului arată la fiecare pas cum în materia, în gelatina informului, apare ceva care să dea formă. Forma nu e gata făcută.

În principiu, sub o judecată disjunctivă (care va trebui înfrântă), forma ar fi *sau* a lucrului, *sau* una valabilă pentru toate lucrurile de acelaşi fel. Despre cea dintâi, forma lucrului anumit, forma individuală, vorbeau încă medievalii (dar nu pentru obiecte sau subiecte din realitate, ci pentru unele

de închipuire), atunci când spuneau că fiecare înger are o formă a sa şi este o specie diferită. Noi, modernii, spunem încă mai mult, cum că un lucru poate fi „în formă“ (cu mult apreciata, de către filozofi, expresie sportivă : „a fi în formă“) şi înţelegem că o realitate îşi poate face forma ei, aşa cum melcul îşi face scoica lui, pe care nu o ia spre folosinţă alt melc, s-a spus. Pe de altă parte, „formă“ mai înseamnă pentru moderni ceva, şi acest sens s-a impus, el beneficiind şi de „formalismul“ de semne al logicii aristotelice : forma ar fi valabilă pentru toate lucrurile. Numai că atunci nu este propriu-zis formă, ci uniformă. Aşa fac matematicile, care pun uniformă peste toate obiectele lor, dacă într-adevăr matematicile sânt, cum spune Hilbert, ştiinţa „semnelor“. Aşa face, în orice caz, teoria mulţimilor, cu mulţimile ei omogene şi indiferente. Dar semnul nu e formă. Este formalizare, adică *neutralizare* (uniformizare) a conţinutului. Iar formalismul modern, apărut întâi ca o logicizare a matematicilor, este o formalizare a formalizării, adică o prodigioasă, dar străină de formă, abstractizare a abstractului.“

Între forma înţeleasă ca fiind *a fiecărui* lucru şi forma valabilă *pentru toate lucrurile* este loc pentru forma logică a *lucrurilor*, care devine una a proceselor şi înlănţuirilor lor. Asemenea forme apar sub un *nisus formativus.* Iar tendinţa formatoare se realizează printr-un principiu formator, care în cazul synalethismelor este synalethismul individualului. Atunci, în structura celor patru synalethisme este înscris faptul de a avea în ele pe al cincilea. Ea arată ca o închidere de orbită în jurul unui nucleu, ce este el însuşi o închidere de orbită :

şi ridică astfel problema : ce anume deosebeşte şi ce solidarizează o închidere de alta ? Sau ce deosebeşte sămânţa arborelui logic, de arborele logic, generat de şi purtător de sămânţă.

27

Nucleul oricărei formaţii logice : Informantul

Înăuntrul oricărui synalethism este un synalethism, anume al V-lea. Formaţia logică pe care o propunem are, aşadar, un nucleu. La fiecare din cele patru synalethisme (două ale determinaţiilor, două ale generalului), în momentul 2 şi 3 se desfăşoară, sau mai degrabă *se înfăşoară* un synalethism al individualului. Nu numai că oricare este în cerc, dar cercul are un miez. Dacă se poate risca pentru ontologie gândul că există, cu închiderea ce se deschide, un sâmbure al fiinţei, un *semen entis*, nu e mai riscant să se spună pentru formele logice că au un germene formator, un semen formale.

S-ar putea chiar sugera, pe această linie, că orice formă, nu numai cea logică, trebuie să aibă un germene formator, ceea ce ar duce la alt tip de „formalism“ decât cel care ne stăpâneşte astăzi ; căci dacă, până şi în sânul realităţii moarte, nucleul atomului şi germenele cristalului reprezintă fiecare un astfel de *semen formale*, dacă apoi, de la structurile şi formele vieţii în sus, sâmburele, codul, oul originar sânt cele care dau configuraţiile şi întruchipările, atunci formalismul cel nou ar trebui să fie şi el unul al *miezului*, nu al cojii, cum sânt prea des cele care ni se propun. Dar gândul rămâne, deocamdată, fără acoperire. Tot ce se poate cere acum este recunoaşterea faptului că logica, sau măcar o anumită logică, aceea a lui Hermes, pune în joc formaţii cu miez, în loc de a se îndeletnici cu mărgele de sticlă.

În miezul oricărui synalethism este un altul, cel informant al individualului. Ultimul poate fi privit ca „informant“ în toate înţelesurile termenului, de la înţelesul aristotelic, cum că dă formă lucrului ca fiind in-formant, până la înţelesul modern, că aduce informaţie, informează, întocmai cum varietatea darwiniană era „informată“ de exemplarele individuale alese, ce pregăteau ivirea speciei. Dar se poate da — pentru formaţia noastră logică, posibilă doar printr-altă formaţie logică, una originară — exemplul, încă mai potrivit formal, oferit de operaţiile cu numere. În miezul oricărei operaţii cu numere există o operaţie : numărul însuşi, care este, după cum se ştie chiar dacă nu se recunoaşte întotdeauna, rezultatul ridicării la putere a unei baze stabilite. Adunăm şi înmulţim cu ridicări la putere, operăm cu operaţii, facem configuraţii numerice cu

configuraţii numerice, în spiritul formal în care facem synalethisme cu synalethisme.

În clipa, aşadar, când ajungem la formaţiile logice prin care să putem înţelege atât structurile cât şi procesele logicităţii, cădem peste un bimorfism. Synalethismul individualului, unul deosebit, face posibile synalethismele. Dar ce face posibil synalethismul individualului însuşi ?

*

Germenul formalismului logic, spunem, îl constituie cuplarea individualului cu generalul, tocmai opera synalethismului individualului. Cuplarea *logică* nu se face direct, prin integrarea individualului în general sau confiscarea lui de către ultimul (aceasta se întâmplă doar în condiţia „extatică“, anume cea estetică, morală, religioasă, sau chiar de cunoaştere, dacă e una intuitivă), ci prin mijlocirea şi acoperirea dintre determinatiile individualului şi cele ale generalului. Acoperirea însă este hotărâtă de *raportul* dintre individual şi general ; prin urmare, *acest* raport interesează în cuplarea logică, el fiind cel care face posibil synalethismul individualului.

De la început, faptul că este vorba de un raport în miezul logicii, nu de ceva punctual ca propoziţia, explică un aspect al miracolului logic. Ca şi la matematică, unde bogăţia şi noutatea nu sânt aduse de număr (s-a spus că matematicile, în varietatea lor, nu se ocupă, de fapt, decât de teoria numerelor), ci sânt aduse de raport, logica însăşi, în versiunea logicii lui Hermes, este posteritatea unui raport, în speţă a raportului dintre individual şi general. Vom descrie *cinci* modalităţi ale acestui raport — anume raportul prepoziţional, cel funcţional, cel de la multiplu la complex, de la parte la întreg şi de la nedefinit la infinit — reţinând pe ultimul drept criteriu logic prin excelenţă.

În primul rând, stă, sau operează, raportul prepoziţional, cel pe care îl sugerează prepoziţiile, pur şi simplu. S-a făcut caz de sugestia conjuncţiilor, pentru logică, şi s-au folosit la nesfârşit câteva conjuncţii, ca „şi“, „sau“, „dacă… atunci“, „nici“, drept particule pretins logice (aşadar nici măcar toate conjuncţiile şi nici cu vreo justificare „logică“ a celor preferate, ceea ce ar fi pus de la început problema esenţială, în locul sau înaintea grabei de a porni la calcul). Dar chiar şi aşa, trebuie admis că particulele în chestiune operează doar exterior, ca legătură între propoziţii oarbe, nicidecum ca raporturi înăuntrul propoziţiilor, sau mai degrabă înăuntrul câmpului

alcătuit de termeni logici cu un statut determinat, ca individualul şi generalul. Legăturile exterioare oferite de conjuncţii lasă deci din plin loc conectivităţii intime, create de prepoziţii între individual şi general. Este o întrebare dacă s-ar putea vorbi şi de „conective“ prepoziţionale şi dacă li s-ar putea face matrice, cum s-au făcut pentru cele conjuncţionale (firește, cu alte valori decât : adevărat şi fals). Dar dacă ne mulţumim să vorbim de conectivitate în loc de conective, atunci vom spune că, în chip surprinzător, *toate* prepoziţiile (spre deosebire de conjuncţii) pot aduce o formă de conectivitate între individual şi general, ca o raportare a lor.

Astfel I poate fi un raport de asociere *cu* G, într-unul de separare, adică *fără* G, în raport de contact, de aşezare *asupra* ultimului, de apropiere sau depărtare *de* el, de desprindere *din* el, de posterioritate, *după* el, de direcţionare *către* şi *spre* el, în raport de ajungere *până* la el, de străbatere *prin* el, de rânduire *sub* el, de fiinţare *în* el. În oricare din aceste conectări, determinaţiile I-ului sânt *ordonate* de către G. Astfel, până şi individualul „fără“ de G este, de-a lungul întregii sale desfăşurări posibile, în ordinea (aparent dezordinea) a ceea ce-i lipseşte, aşa cum „sub“ exprimă subordonarea sa statornică, iar „în“ subsumarea faţă de G (acesta fiind singurul raport între I şi G de care vorbeşte logica extensională, care ar fi după unii logica însăşi !). Nu ne vom sfii să spunem că raportul creat de „întru“ le cuprinde pe toate celelalte, fiind astfel raportul fundamental, dacă e înţeles ca preluând în el evantaiul prepoziţiilor. (Admiţându-se că toate prepoziţiile exprimă raporturi spaţiale, „întru“ ar fi spaţializatorul nespaţializat.)

Atunci, la întrebarea : ce face posibil synalethismul individualului de la caz la caz, s-ar putea răspunde indicând, de fiecare dată, ce raport prepoziţional anume s-a creat între I şi G. Iar răspunsul ar lua, firește, o formă obişnuit logică, atunci când s-ar admite posibilă construirea de matrice pentru fiecare prepoziţie, cu greutatea de a închipui un tabel pentru „întru“, unde ar fi vorba de un adevărat arbore de conexiuni posibile.

Un al doilea raport între I şi G, după cel prepoziţional, sau învăluindu-l formal pe acesta, ar fi raportul funcţional. Cuplul logic I-G este solidar cu ideea de funcţie. Ni se spune, din perspectiva ştiinţei : „Noţiunea de funcţie intervine ori de câte ori anumite cantităţi sânt legate printr-o anumită relaţie fizică“. Dacă ar fi numai aşa, cu „cantităţi“, noţiunea de funcţie n-ar avea ce căuta în ştiinţele omului. Dar tocmai la ele *dependenţa funcţională* este pretutindeni activă. S-a mai spus că funcţia nu mai trebuie definită, ca pe

vremea lui Euler, prin dependența variabilelor, ci prin corespondență. Dar corespondența este a unor mulțimi *date* (de aci recursul la teoria mulțimilor), în timp ce raportul funcțional între I și G este al unor mulțimi (de determinații) ce se dau, variind neîncetat. De fapt, corespondența este între variații, nu între variabile, iar variațiile sânt permanent legate ; de aceea, „dependență funcțională“ poate spune mai mult decât „lege de corespondență“ între mulțimi.

Numai că variațiile I-ului, ca și ale G-ului, pot fi de mai multe feluri, și atunci dependența funcțională ia de fiecare dată un caracter deosebit, cum s-a și întâmplat în istoria logicii. Variația I-ului poate fi nulă, față de o variație efectivă a G-ului. Atunci I-ul este o constantă de tipul substanței individuale, substanța prin excelență și prima categorie la Aristotel, potrivit căruia generalul singur variază, sub chipul substanței secunde (specii și genuri) și al restului categoriilor (cantitate, calitate etc). Raportul funcțional creat este acum relația dintre substanță și atributele, respectiv accidentele ei. — Invers la moderni : pentru ei generalul e constant, el este cel care, ca atribut (predicat), are variația nulă, în timp ce individualul variază liber. De aci „funcția prepozițională“. În al treilea rând, variația I-ului poate fi limitată, în timp ce a G-ului ar fi nelimitată. Astfel, individualul biologic variază în chip limitat, înăuntrul câte unei specii, în timp ce structurile de viață pot fi nelimitate. Sau cu un alt exemplu : logosul uman este, în generalitatea sa, nelimitat, dar insul se rostește și își variază rostirile individuale în limitația câte unei limbi. Raționalitatea, pe de altă parte, este și ea neîngrădită, în generalitatea ei, în timp ce indivizii raționali își închid variația lor de cunoaștere și gândire în limitația unor construcții științifice, filozofice sau ideologice, prin ultimele încercând chiar să treacă raționalitate în realul istoric. Dependența funcțională, între o asemenea variație infinită a G-ului și una finită a I-ului, reprezintă funcția de *structură*, deschizând poate către o logică a structurilor. Dar și invers, unei variații nelimitate a I-ului îi poate corespunde una limitată a G-ului. Spre a exemplifica tot în mare, vom spune că se prevede de pe acum că individualul biologic poate varia ca și la nesfârșit, în timp ce viața cunoscută pe Terra este numai pe bază de carbon, altundeva în cosmos poate numai pe bază de siliciu, sau prin cine știe ce alte chimisme determinate. Există un „sistem“ al vieții care de astă dată închide generalul, așa cum structura închidea individualul. La fel, există un sistem de raționalitate, cel uman, care închide variația individului rațional, dar acesta

din urmă se şi concepe pe sine reeditat în versiuni cosmice care sparg sistemul. Între I şi G se creează astfel o funcţie de *sistem,* deschizând, iarăşi poate, spre o logică a sistemului. În sfârşit, dependenţa funcţională între I şi G poate avea loc sub variaţiile *nelimitate* ale unuia şi altuia. Individualul variază tot timpul către forme noi, sub specii care şi ele evoluează către specii noi, aşa cum insul uman, sub legile societăţii, face cu variaţia sa nelimitată ca şi legile să se îmbogăţească şi schimbe neîncetat. Individualul şi generalul se educă reciproc şi se sporesc reciproc, în cadrul unei dependenţe funcţionale ce poate fi numită de *evoluţie* ori de *creaţie.* În acest sens, ar fi loc pentru o logică a creaţiei. Acestea ne par a fi raporturile funcţionale între I şi G.

Un al treilea raport între I şi G este cel dintre şi de la pluralitate la diversitate şi de la multiplu la complex. Chiar în cele două raporturi precedente — pe care al treilea le formalizează într-un fel — se putea vedea cum pluralitatea prepoziţiilor trecea în diversitatea uneia singure („întru“), sau cum multiplicitatea raporturi funcţionale, cu variaţii limitate de o parte ori alta, ar putea trece în complexitatea raportului funcţional dintre variaţiile nelimitate ale I-ului şi G-ului.

Dar raportul cel nou poate fi analizat în el însuşi. Individualul liber proliferează, până la riscul de a intra *în pluralitatea* oarbă. Monadele pot fi oricâte. Dar monadele compun, şi legea lor de compunere, spre deosebire de cea matematică, scoate din sistem şi trece lucrurile pe altă orbită, dând compuşi în care pluralitatea s-a prefăcut în diversitate, sau încă mai bine, multiplul în complex. Chiar Leibniz spunea : monadele sânt simple, dar simplul se opune doar lui compus, nu şi lui complex, ceea ce îngăduie ca indivizi simpli să se asocieze într-astfel, încât să lase în urma lor orice „compunere“ şi să fie din nou unităţi simple, dar firește complexe, cum este orice monadă. Cu această viziune, în care I-ul este plural şi G-ul îl transpune în diversitate, dezbaterea lui Platon între Unu şi Multiplu este depăşită. Unul *este* multiplu (în sensul complexităţii), multiplul este Unu, dacă ele nu rămân rigide în opoziţia lor.

Ceea ce face ca dezbaterea lui Platon să intre în impas este faptul că Unu şi Multiplu sânt separate. Trecută în Unu şi divers, sau în Unu şi complex, opoziţia se stinge, problema heracliteeană luând acum locul celei parmenidiene. La fel cu generalul şi individualul. Ele nu pot fi gândite numai ca ipostaze distincte, sub un fel de îngheţ parmenidian. Raportul lor de intimitate (iar nu de exterioritate) hotărăşte funcţia lor logică, făcând

posibil synalethismul individualului. Prin raportarea sa la general, individualul se adună din risipa sa, refăcându-şi la alt nivel unitatea, aşa cum îşi sporeşte diversitatea şi complexitatea. Cu asemenea unităţi, care au lăsat şi ele în urma lor cantitatea şi calitatea, contopindu-le, logica poartă în ea modelul formal pentru unităţile ce apar şi hotărăsc de consistenţa oricăror ştiinţe, sau măcar pentru unităţile de niveluri atât de diferite din ştiinţele omului. Iar aci logica se poate efectiv întemeia pe o teorie a mulţimilor ; sau este ea însăşi o teorie a mulţimilor, anume acea teorie care, departe de-a rămâne la o proprietate iniţială săracă a mulţimilor, le rezolvă pe acestea în *concept.*

Al patrulea raport între I şi G, anume, raportul dintre mediu interior şi mediu exterior, poate prezenta lucrurile răsturnat. El este solidar cu cel precedent, dar în timp ce I-ul monadă intra în pluralitate şi G-ul dădea unitatea şi unităţile, acum I-ul poate fi văzut ca o unitate, care tinde să preia asupra sa pluralitatea — în fapt vastitatea — mediului exterior. Această de a patra modalitate a raportului dintre I şi G este cea mai frecventă şi izbitoare formă de cuplare a lor, căci apare ca ultima evidenţă în câmpul experienţei *umane.* Simplificat vorbind, este raportul dintre parte-unitate şi întreg-totalitate. Mediul exterior poate fi preluat ca mediu intern, aşa cum marea sărată şi caldă este preluată de mamifer ca sângele cald şi sărat din fiinţa lui ; partea preia în sine întregul, sau se ridică la puterea întregului.

Toate exemplele date pentru holomer în *Scrisoarea, a II-a* se pot traduce în termenii raportului dintre mediul extern şi cel intern. Procesul de absorbţie a *oikoumenei* în existenţa individuală reprezintă ieşirea acesteia din simpla subsumare a ei la lume, fiind cuplarea cu ea. Pentru o asemenea cuplare, expresia biologică există, am văzut-o la mamifer ; expresia ei morală şi spirituală apare peste tot în viaţa şi istoria omului (insul ce devine lume, insul exemplar, model arhetipal pentru lume) ; până şi expresia ei matematică există, chiar dacă nu a fost valorificată matematic : este mulţimea cu un singur element. Numai funcţia *logică* a unui asemenea raport de intimitate între întreg şi parte a rămas nerelevată. Iar funcţia ne pare a fi : absorbirea întregului de către parte, în aşa fel încât partea să devină „informantă“.

Nici mediul extern singur, nici exemplarul individual singur nu au sens logic : ecologia nu înseamnă logică. Dar cuplarea lor are sens logic. Pe de altă parte, îmbinarea părţii cu întregul în organism, organicismul ca atare, nu are sens logic pur nici el ; într-un organism, am relevat mai sus că partea

este *în* întreg, este chiar întru întreg şi în funcţie de el, dar ea nu *este* întregul, într-unui din momentele sale. Sau : în organism partea este în întreg, dar întregul nu este în parte ; ea nu e parte-tot. Poate de aceea nu s-a obţinut şi nici nu se poate obţine o logică a organicului ; iar organicismul ca filozofie, în special în filozofia culturii pe linia lui Goethe, a putut în cel mai bun caz spune că totul e mai mult şi altceva decât suma părţilor, dar nu şi că totul este în parte. Partea nu este informantă, în organicism.

Dar cum poate deveni partea informantă ? Prin aceea că *există întreguri care se distribuie fără să se împartă.* Un organism nu se distribuie fără să se împartă ; în schimb, un concept, da ; şi la fel viaţa, raţiunea, un adevăr sau orice valoare, dar şi lumina sau unda. Iar distribuirea indiviză era un criteriu ontologic : fiinţa este cea care se distribuie fără să se împartă, în primul rând. Pe modelul ei sau cu suportul ei, sânt posibile logica şi axiologia. Ceea ce apare doar implicit în toate logicile, anume faptul că ele au un suport ontologic, trebuie recunoscut deschis în logica lui Hermes. Informatorul logic, I-G-ul, reflectă, spectralizează, transpune pe plan formal actul ontologic. Altminteri logica n-ar vorbi decât despre semne (îndărătul cărora încă stă, poate, o metafizică).

Al cincilea şi ultimul raport vine să dea suport formal tuturor celorlalte, care mai degrabă descriau raportările posibile ale I-ului la G decât să le confere chip logic. Raportul de faţă este cel dintre *nedefinit* şi *infinit*, cu trecerea primului în cel din urmă. Să ne grăbim a spune că infinitul nu apare decât indirect în alte logici, în timp ce în matematici — pe modelul ascuns ori deschis al cărora erau făcute acele logici — abia prin captarea infinitului s-a obţinut, în secolul al XVIII-lea, noutatea hotărâtoare. În ştiinţele omului însă infinitul (şi nu cel vulgar, de extensiune) este o experienţă familiară, iar logica lor trebuie să-l revendice pentru sine, văzând în el un criteriu perfect formal.

Într-adevăr, infinitatea (o denumire mai potrivită decât „infinitul“, care dă sens de obiect la ceea ce, în realitate, ar dizolva şi obiectul şi subiectul) apare după o regulă, după o lege. Dacă nu ar exista o lege de producere a infinităţii, ea ar fi infinitul acela grosolan al fără-de-marginilor, pe care-l sugerează în primul moment teoria obişnuită a mulţimilor, cu grămezile ei de elemente acumulându-se grămadă peste grămadă. Dar chiar această teorie a mulţimilor a avut o regulă de formare a infinitului, numărul. Prin desfăşurarea lui organizată se obţine infinitul, transfinitul şi, în fond, tot „paradisul acela cantorian“, de care nu vroiesc unii matematicieni să se

despartă. Timpul, la rândul său, are din plin infinitate, căci se desfăşoară sub o regulă de formare. În schimb spaţiul nu are o regulă de formare şi desfăşurare, iar, de aceea, ne este penibil să concepem un „spaţiu infinit“, preferându-se ideea de spaţiu în expansiune, sau chiar de spaţiu elastic. Poate că tot de aceea, pentru că spaţiul nu are o lege de formare, anticii nu au reuşit să închipuie un zeu şi pentru spaţiu.

Dar semnificativ este că până şi în limitele terestre şi umane se poate vorbi cu sens despre infinitate. Un izvor are, în felul său, infinitate, căci stă sub o lege în act, pe când oceanul, chiar unul cosmic, nu are. Pe un plan cu totul diferit, în pictură, de pildă, un portret are finitudinea în el, fiind portretul unui ins anumit, al cărui chip anumit vrea să-l redea întocmai ; în schimb o icoană, deşi chip de om încă, poartă cu ea infinitatea, căci stă sub o lege, cea a sacrului. Situaţiile umane, în genere, fie pot duce la blocări în câte o finitudine, fie pot avea infinitudine. Însuşi Russell, logicianul, invocă în autobiografia sa infinitatea, pentru tot ce posedă un sens bun în experienţa sufletească a omului. Dar el nu se grăbeşte să vadă şi „logicul“ aci. Pentru el, logicul şi restul fac două.

Logicul totuşi nu fiinţează doar în matematici şi în cele matematizabile. El ne apare acum ca formalizând raportarea din orice plan a individualului la general. Individualul prin el însuşi este, până la urmă, în dezordine şi e nedefinit *(de* nedefinit, s-a spus), aşa cum ne-a şi apărut în cele patru raporturi de până acum. Dar el stă în faţa generalului, iar atunci când se cuplează cu acesta intră în ordine. Generalul îi dă legea, respectiv *regula de trecere în infinitate.* (Chiar infinitatea rea, cea de neîncetată reluare de sine, cade în lotul logicii, căci are un simulacru de lege formatoare : repetiţia.) Generalul nu vine să definească individualul, nu-i dă margini, ci tocmai nemargini, cu vorba eminesciană adâncă. Acum este deci în joc altceva decât infinitul grosolan al fără-de-marginilor. Infinitatea poate perfect apărea într-o limitaţie a realului, dar într-una care nu limitează. Ori de câte ori nedefinitul individualului trece în infinitatea suscitată de general, apare o limitaţie care nu limitează şi, cu ea, un informant. Aceasta e opera synalethismului ultim, care ne-a apărut ca dând de fapt sămânţa formală pentru toate formaţiile logice desfăşurate.

Dacă se va pune întrebarea : cum se poate pleca în logică de la un principiu atât de complex (şi grevat cu o regulă de formare) ca individual-generalul, se poate răspunde : Orice logică pleacă de la un principiu, pe care nici măcar nu-l justifică de obicei. De unde, în logica veche, *universala ?*

De unde, în logica nouă, *adevărul* primei propoziţii ? Poate din matematici, sau în spiritul matematicilor. Dar matematicile sânt teologia zilelor noastre, iar ce s-a întâmplat teologiei, care n-a putut da socoteală de lume, aşa cum este ea, nedesăvârşită, riscă să se întâmple şi matematicilor, care nu pot da socoteală nu numai de lume, aşa cum este, dar nici măcar de ştiinţe, aşa cum sânt.

Pentru *această* lume şi pentru ştiinţele asupra-i, cu deosebire pentru ştiinţele omului, trebuie o logică, nu pentru matematici, a căror consolidare din partea logicienilor este echivalentă cu încercarea eventuală a unui arhitect de a consolida piramidele. Iar pentru o logică a lumii, ştiinţelor şi gândirii reale, nu siguranţa semnului ori a propoziţiei reprezintă începutul necesar, ci asigurarea mijlocit obţinută. Totul tinde spre o formă ori alta de asigurare. În acest sens, synalethismul individualului este pe toate drumurile.

Pentru cititorul acestor pagini, s-ar putea ca teoria synalethismului propusă aci să fie o neîmplinire, adică nu o întemeiere adevărată. Dar în momentul când el declară acest lucru, nu-şi dă poate seama că spune tocmai : nu s-a împlinit un synalethism.

28

Cuvânt următor despre logica lui Hermes

Scrisorile de faţă se încheie fără să sfârşească. Ne gândeam să ducem mai departe, pe cât ne-ar fi cu putinţă, teoria synalethismului, anume până la un adevărat formalism. Dar am întâlnit problema *formei* şi atunci trebuie să ne oprim. În definitiv, este forma un concept univoc ? *Este formalismul de un singur tip ?*

Nu am ajuns, aci, la nici o logică bine constituită — o ştim ; în cel mai bun caz am ajuns la logicitate, adică doar la orizontul în care trebuie căutată ţinta. Pe de altă parte, am atins trei niveluri de cercetare, care ar reaminti de cunoscuta tripartiţie : concept, judecată, raţionament (dacă totuşi holomer, krinamen şi cu deosebire synalethism n-ar spune mai mult şi uneori cu totul altceva decât ele). În sfârşit, nu am obţinut nici un calcul, ba chiar uneori apare aci sugestia că logica ar trebui să rămână străină de noaptea calculului. Dar aşa fiind, urmărirea unei logici pentru ştiinţele omului a dus la problema formei şi a formalismului prin care poate fi constituită o

asemenea logică. Nu se poate căpăta o logică formală nouă cu ideea de formă a logicii *vechi.* Forma se ridică împotriva formei.

CONFLICTUL FORMELOR

De îndată ce s-ar pune problema aşa, va apărea evident că un conflict al formelor există încă de mult, peste tot în istorie şi în cultură — în afară de logică ! Un Diderot a dat expresie — poate simplificând prea mult, în spiritul opoziţiei sec. XVIII dintre natură şi cultură — conflictului acestuia, spunând că în fiinţa omului şi-a făcut apariţia un om artificial, care a intrat de la început în război civil cu omul natural, iar războiul acesta va dura, spune el, până la sfârşitul umanităţii. Nu numai că formele vechi se opun celor noi, dar formele goale se opun celor pline, formele obţinute prin rarefiere se opun celor obţinute prin densificare, formele gata făcute celor ce se fac, formele deductive celor inductive, formele perfecte celor ce abia îşi caută perfecţiunea, formele ideale celor reale, formele pe bază de omogeneitate celor pe bază de diversitate, formele pe bază de general celor individuale, formele ce se impun din afară celor ce se dau dinăuntru. Fără să ne dăm seama întotdeauna, trăim pe plan individual sau comunitar şi gândim peste tot în cultură sub conflictul formelor. Lumea nu scapă niciodată de zei — care se luptă între ei ca zeii olimpieni —, dar le dă de fiecare dată alt nume.

Logica singură n-a găsit nici un alt nume pentru divinitatea ei, care nu era decât una. Monoteismul acesta al formei ar fi avut măcar sens dacă îşi căuta o îndreptăţire. Dar logicienii par a fi socotit de la sine înţeles faptul că „formă“, „formal“ şi „formalism“ nu pot însemna fiecare decât *un* lucru. De aci îngustimea logicii, care nu poate da socoteală decât de unele mecanisme, fiind în realitate sortită să se alieze mecanicismului — despre care un fizician contemporan spunea că este cauza tuturor crizelor. Nici măcar un mecanism mai puţin obişnuit, ca un ceasornic, nu poate fi înţeles „logic“, cu atât mai puţin un organism sau întruchipările spiritului. Nu este prea îngust conceptul logic de formă ?

Am sugerat mai sus, în câteva rânduri, că forma care face abstracţie *de* nu poate fi totuna cu cea care face abstracţie *din.* Dar forma logică invocată de obicei face abstracţie *de,* după modelul matematicilor, ai căror reprezentanţi acceptă lesne vorba lui Russell, cum că matematicile „nu ştiu despre ce vorbesc“, în speţă că nu vor să vorbească despre nimic. Cu un asemenea concept de formă s-a ajuns în lingvistică chiar la o vorbire ce nu

știe despre ce vorbește și care poate, cu reguli sintactice perfecte, să nu vorbească despre nimic. Când însă forma goală nu este prezentată atât de provocator, atunci rămâne faptul că ea face abstracție de orice conținut (când ar trebui poate spus : de orice conținut dat), nicidecum că ar fi însăși forma conținutului. Dacă, mai departe, apare uneori și câte o implicație de conținut, forma pusă în joc este totuși *gata dată* — logica fiind legată de gândirea „formulată“ — și atunci apare opoziția dintre un asemenea tip de formă și cea care (logic, iar nu psihologic) se dă. În sfârșit, când s-ar accepta că există și forme pe care și le dă un conținut, logica obișnuită are grijă, întocmai matematicilor, să aducă omogeneitate în toate conținuturile. Căci, într-adevăr, matematicilor nu li s-ar mai putea obiecta, din perspectiva științelor omului, că ar fi științe ale cantității ; li se poate în schimb obiecta că au rămas științe omogeneizante și ale omogenului. Pe modelul matematic, logica pune uni-formă lucrurilor pe care le ia în considerare. Nu ar fi loc și pentru idio-formă, o formă proprie ? Iar între uniforma pusă lucrurilor și idioforma fiecăruia, nu ar fi loc pentru o întreagă lume a formelor ? S-ar putea ca formele *acestea*, la diverse niveluri, să hotărască de o logică nouă, în orice caz de una a științelor omului, nicidecum formele logicii vechi, neputincioase în fața acelor științe.

Dacă trecem carența logicii pe seama înțelesului unilateral pe care-l dă formei, putem acum îndrăzni a spune mai mult : că totul ține de nesocotirea *individualului*, pe modelul îndrăgit de logicieni al matematicilor, unde individualul este abolit de la început. Scandalul lumii, dar și reușita ei se ivesc o dată cu individualul. Pentru gândirea indiană, individuația aduce suferință, iar totul tinde să contribuie la reintegrarea individualului în întreg. Pentru Plotin, dimpotrivă, individuația este lotul făpturii, numai că „dincolo“ fiecare făptură *este* toate celelalte, pe când aci, jos, fiecare rămâne ceea ce este. Individualul nu poate fi însă abolit fără riscul de a desființa lumea. Logica formelor goale sfârșește ușor cu el, *subsumându-l* generalului. Dacă nu e posibilă o logică nouă, care să-l pună *într-alt* raport cu generalul, formele devin cimitirul lumii.

ONTOLOGIE ȘI LOGICĂ

Încheierea acestor scrisori a dat-o capitolul privitor la raporturile dintre individual și general. Spre deosebire de oricare alte logici axate pe general sau invocând cel mult un individual statistic, unul cu uniformă, logica propusă aci se axează pe cuplajul dintre general și individual. Cum altfel ar

putea fi ea o logică a „înțelegerii“ — nu doar a explicației și a decurgerii *din* — dacă nu ar purta, formal, asupra situației individuale, ce trebuie „înțeleasă“ peste tot în cultură ? Dar o dată cu individualul și generalul, apar determinațiile, atât ale unuia cât și ale celuilalt, iar cu cei trei termeni am regăsi un model ontologic alcătuit tot pe bază de individual-determinații-general. Se mai poate atunci vorbi despre logică ?

Dar nu e decât firesc să fie așa, recunoscându-se acum deschis că logica și ontologia sânt solidare. Este chiar atât de firesc să fie solidare — vom spune — încât în clipa când logica, la începutul veacului, s-a desprins de ontologia realului, ea s-a aliat îndată apoi cu ontologia artefactului, respectiv a tehnicii și a mașinilor de calcul, însă tocmai acoperirea dintre termenii logici și cei ontologici, care arată solidaritatea celor două discipline, este și cea care autorizează să se vadă deosebirea lor. Toți cei trei termeni, e drept, trebuie să fie deopotrivă în act, pentru ca ființa să aibă plinătate, de o parte, formația logică saturație, de altă parte. Dar în ontologic *primează determinațiile*, în logic raportul *individual-general.* Ontologic, o lume de simple determinații este posibilă și, în orice caz, poate fi gândită ca o lume originară (de la haosul determinațiilor, în real sau gândire, până la „elementul“ presocraticilor sau unul modern, cum ar fi câmpurile electromagnetice). Logic, în schimb, primează raportul individual-general, determinațiile fiind în subordinea celorlalți doi termeni și la discreția lor. Determinațiile singure pot avea efectiv o subzistență fără consistență, ca în presupusa „supă vitală“ : sântem în ontologie. Dar, în acest element originar, pot apărea vietăți și legi de viață specifică, adică individual și general care să dea consistență subsistemului : sântem într-un început de logică. Oricum ar fi, este caracterizator pentru logică faptul că individualul și generalul dispun ele de determinații, primul ducându-le liber, al doilea, organizat, și conducând, astfel, la consistența logică.

FORMA LOGICĂ

În ce constă, acum, consistența logică dată de formă (înțelegând prin formă tocmai termenul din latină înrudit cu *firmus* și gândit drept ceea ce face ca lucrul „să țină“) ? Toate scrisorile de față, în particular cele din a doua parte, au încercat să arate că ea nu poate consta numai din „inferențe valide“ — cum e definită logica — sau din deducerea necesară a ceva din altceva, cum își prezenta și Aristotel silogismul său. Inferențele valide trebuie întemeiate, în validitatea lor — și tocmai de aci începe logica. În

definitiv, din ceva dat se pot obţine, în fapt, şi chiar în principiu, mai multe inferenţe valide, nu doar una. Din faptul că plouă, aşadar, din „dacă plouă“ rezultă necesar nu numai că „e ud afară“, dar şi că „vegetaţia creşte mai bine“, sau că „vremea se răceşte“. Aşa este şi cu inferenţele valide ale cunoaşterii ştiinţifice : toate sânt în principiu ramificate. Dacă logica ia în consideraţie numai câte o singură inferenţă validă, ar trebui să dea socoteală de această ideală liniaritate a desfăşurării, (într-un fel, Aristotel dă socoteală, cu termenul mediu, căci prin el nu se pot scoate din premisele date alte concluzii ; modernii însă nu dau socoteală.) Numai că, nici liniaritatea şi nici chiar ramificaţia inferenţelor nu ar da mai mult decât capitolul „explicaţiei“ şi subcapitolul deducţiei din cuprinsul logicii, dar nu logica.

Consistenţa logică trebuie căutată la un nivel mai adânc decât cel al inferenţelor valide, care doar o exprimă exterior. Dacă am lua ca obiect exemplar pentru studiul logicii gândirea (logica fiind atunci gândirea asupra gândirii, sau încă mai bine, asupra gânditului), atunci ar trebui să fie izbitor faptul că a gândi nu înseamnă a înlănţui gânduri, ci a *reveni asupra unuia.* Abia după aceea se pot face înlănţuiri. Revenirea asupra gândului — revenirea asupra temei, ce s-ar propune ea singură şi dincolo de gândire —, cu adeverirea ei întemeiată, a dat prima noutate efectivă, cu sorţi de a deveni formală, în sânul unei logici a lui Hermes : synalethismul.

Am obţinut astfel o schemă formală. Dar nu este încă un *formalism.* Spre a se pune în joc un adevărat formalism trebuie instituită o schemă care, dincolo de o „descriere formală“, să conducă la construcţie şi operaţie (cu sau fără calcul). Rămân atunci, pentru logica lui Hermes, de obţinut formalizarea efectivă a adeveririi întemeiate şi, în al doilea rând, întemeierea prin aceasta a inferenţelor valide.

TEORIA MULŢIMILOR SECUNDE

Ceea ce domină sau susţine noua logică sugerată este o nouă teorie a mulţimilor, iar *aceasta* pare a putea fi formalizată, chiar în stilul formalismelor curente. Aşa cum cele din urmă se desfăşoară după : 1) un sistem de axiome 2) reguli de formare 3) teoreme, la fel ne închipuim că în teoria mulţimilor secunde putem considera : *drept axiome*, mulţimea mulţimilor cu un singur element, ca fiind un postulat consistent şi necontradictoriu ; *drept reguli de formare*, întâi, identitatea unilaterală, adică echivalarea mulţimii cu fiecare parte, în timp ce partea nu este

echivalentă cu mulţimea, iar în al doilea rând, compunerea mai multor elemente-mulţimi, ca dând un nou element-mulţime, necompus, unitar şi de nivel superior ; *drept teoremă fundamentală :* „Dacă există mulţimi cu un singur element, atunci compunerea mulţimilor conduce, din unitate în unitate, la conceptul mulţimii mulţimilor cu un singur element“.

Dar e puţin probabil că formalismul unei noi teorii a mulţimilor va fi acelaşi cu al celei vechi. Când mulţimile sânt tot de mulţimi, iar elementul iese din condiţia de simplu element revocabil, susceptibil de înlocuit, anonim, atunci am trecut din lumea formelor moarte în cea a formelor vii, astfel că formalismul va fi altul.

SYNALETHISM ŞI FORMALISM DIALECTIC

În orizontul acestei teorii a mulţimilor secunde, odată formalizată, am putea sugera trecerea synalethismului, din simplă schemă formală în formalism. O primă încercare, rămasă în limitele ontologiei (cum apare în lucrarea *Devenirea întru fiinţă*, partea întâi) oferea un formalism doar *dialectic*, nu şi unul logic. Desfăşurarea era : temă-antitemă-teză-temă, unde antitema contrazicea tema, fără a fi contrazisă de ea ; apoi se instituia pe cont propriu ca o teză ; dar afirmându-se astfel, în loc să nege, regăsea tema, din orizontul căreia nu ieşise. Sau altfel : partea nega întregul, se regăsea apoi *în* el (teza) şi, în cele din urmă, se regăsea *ca* el ; întocmai ca în experienţa vieţii, unde fiecare se iveşte ca o parte ce se opune lumii, propune apoi o modalitate de viaţă (teza), şi astfel regăseşte lumea. Era deci vorba de un întreg, de o parte disidentă, de o parte aderentă, în fine de întregul refăcut.

Ceea ce autoriza să se vorbească de un formalism, anume de unul dialectic, era caracterul constructiv şi operativ al schemei. Mişcarea dialectică se începea riguros, o dată cu faptul contradicţiei. În nedeterminarea din sânul universului tematic, contradicţia aducea o primă legătură cu tema : antitema. Dialectica vine să arate că începutul de organizare şi prima versiune a unei „lumi“, din oricare plan, sânt date de contradicţie. Fiul contrazice pe tată în unicitatea lui, nu şi acesta pe cel dintâi. La început stă opoziţia. Abia când intri în contradicţie ştii pe ce lume trăieşti. Non-eul lui Fichte contrazice eul, care de fapt îl instituie pe el. Din clipa în care s-a produs contradicţia, s-a şi deschis calea către teză (la Hegel, sinteză), care închide cercul şi dă conţinut orizontului tematic, prin regăsirea temei.

Dialectic, desfășurarea se va face mai departe prin orizonturi legate, în timp ce logic desfășurarea se face prin inferențe valide. Iar tot logic, tema este adeverită, nu numai prin contradicție, ci și prin cuplajul individual-general ; căci acesta formalizează realul *și* posibilul laolaltă, pe când dialecticul — cum s-a întâmplat la Hegel — exprimă formal doar desfășurarea *realului*, în sens larg, a istoriei umane și naturale. În acest înțeles, logica se dovedește a fi mai generală decât dialectica (invers decât a părut la prima vedere), făcând din aceasta un caz particular al ei, când e vorba de o logică tematică.

SYNALETHISM ȘI FORMALISM LOGIC

Este deci necesară o a doua încercare, cea care ar deschide, ca aci, către un formalism *logic*. În vederea ei, tema a fost înțeleasă ca *mediu*, cu sensul bun al echivocului din cuvântul „mediu“ : atât mediu învăluitor, cât și termen mijlocitor. Mediul astfel înțeles este generator nu numai de lumi reale, ci și posibile. În locul unei antiteme anumite și bine definite, pe bază de opoziție contradictorie, ca în real, a apărut o răspândire nedefinită a temei, ca în posibil. (Tensiunea contradictorie este doar cazul limită al destinderii coexistenței, în universul posibilelor.) În această răspândire și exterioritate, rigoarea o aduce trecerea nedefinitului în infinit ; căci infinitudinea are o lege, nedefinitul nu.

Am văzut astfel cum putem pregăti formalismul logic. Totul se deschide cu *tema*, ca și la formalismul dialectic ; dar pe când timpul al doilea dialectic îl dădea contradicția, timpul al doilea logic îl dă generarea unei lumi de către temă, care devine acum mediu exterior. Afinitatea cu tema există peste tot, în acest univers al posibilului temei. Problema nu e de a regăsi afinitatea cu tema, ci de a face din ea, ca mediu extern, un mediu intern. Deci schema logică ne-a părut a fi : Temă-mediu extern-mediu intern-tema adeverită și creatoare de inferențe valide.

Ca în cazul cercului dialectic, experiența cercului logic — mai vastă decât a celui dintâi — este imediată. Astfel, întâi vezi că se întâmplă și este ceva, constituindu-se ca o temă de gândire ori viață ; pe urmă, vezi că lucrul ar putea fi în multe feluri ; apoi, vezi că nu poate fi decât într-un fel ; în cele din urmă, înțelegi ce este el cu adevărat și tot ce ar putea decurge din faptul că el este așa.

Dar același început de formalizare poate fi prezentat prin trecerea nedefinitului în infinitudine, dacă mediul extern înseamnă nedefinire și cel

intern aduce infinitudine. Atunci se obţine : temă-nedefinit-infinitudine-concept *al temei*, cu infinită distribuire, aşa cum se distribuie fără să se împartă orice concept. Deosebirea este că acum apare un criteriu de operativitate şi desfăşurare logică, criteriu activ în termenul individual. În cuvinte proprii, am spune că individualul a trecut dintr-o limitaţie ce limitează într-una ce nu limitează.

Căci individualul este cel care obţine infinitudinea. El nu poate fi niciodată cu adevărat mediu învăluitor (şi, de aceea, synalethismul său, al cincilea, e deosebit de celelalte patru). Dar *el* este cel care, preluând mediul în sine, aduce întregului consistenţa logică. Aşa se întâmplă în cele patru synalethisme :

D–I–[IG]–DG, la primul;
D–G–[IG]–DG, pentru al doilea,

un synalethism fiind al realului, celălalt al posibilului.

Pentru cele două synalethisme rămase, anume ale generalului, răspândirea se făcea *sau* prin individualuri dinainte cuplate cu un general,

deci G–[IG]–DG–GD;

sau prin determinaţii ale generalului :

G–DG–[IG]–GI.

De rândul acesta primul synalethism este al posibilului, al doilea al realului. Dar peste tot cuplarea individualului cu generalul dădea consistenţa logică a întregului.

*

De la individual-general a plecat logica lui Hermes şi pe acesta îl regăseşte în miezul ei. L-a aflat ca indistinct la început, în câmpul logic, anume drept un fel de parte purtătoare de întreg ; l-a disociat în individual şi general (iar orice disociere, diviziune şi chiar dihotomie reală ori logică se face în părţi eterogene, cum va trebui s-o arate logica propusă aci) ; l-a dezarticulat prin caracterul dislocant al raţiunii ; a făcut cu el dovada că judecăţile, silogismele, argumentările în logica clasică, synalethismele în logica nouă, nu se obţin prin asociere, ci tocmai prin disociere, raţiunea fiind facultatea de a descompune sau de a înţelege cum se descompun

unităţile sintetice şi nucleele realităţii în părţi din care n-au fost compuse niciodată, ceea ce a dus la termenii logici, la triunghiul logic, la formaţiile logice nesaturate, apoi la cele saturate, până la împlinirea synalethică, la capătul căreia poate începe reacţia în lanţ a inferenţelor, respectiv a câmpurilor oscilante în jurul temei — pentru ca acum logica lui Hermes să facă, din individual-general, nu numai liantul lucrurilor, dar adevăratul lor principiu formator.

Cum poate individual-generalul căpăta acest rol „informant“ ? La fel cum s-a întâmplat în istoria ştiinţelor. Disciplina hotărâtoare pentru cultura ştiinţifică modernă, anume mecanica, s-a născut abia atunci când a fost luată în considerare, nu mişcarea corpurilor, ca în Antichitate, ci *acceleraţia.* Totul începe cu acceleraţia. Dar individual-generalul reprezintă, în inerţia lumii şi a gândului, tocmai acel individual care a intrat în acceleraţie (ca exemplarul privilegiat al lui Darwin). Cine nu intră în acceleraţie nu este — la lucruri, la oameni, ca şi la gânduri. Sau „este“ în proasta ontologie a inerţiei, pentru care s-au scris până acum mai multe logici decât avea nevoie cultura omului.